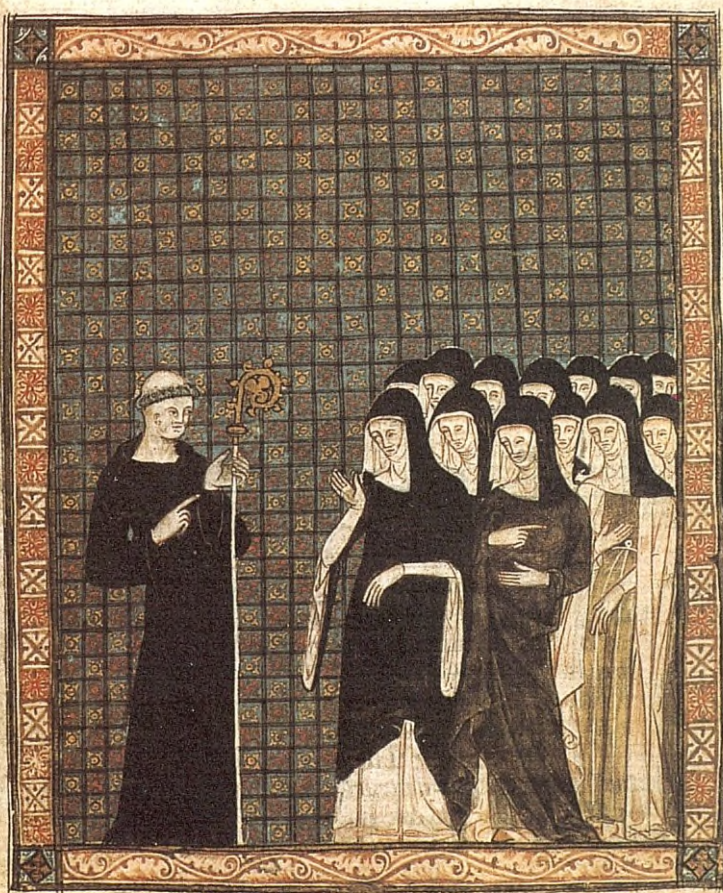


Mercedes Serrato

ASCETISMO FEMENINO EN ROMA



ASCETISMO FEMENIMO EN ROMA

Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín

MERCEDES SERRATO GARRIDO



Servicio de Publicaciones
UNIVERSIDAD DE CADIZ

Editan:

- © Servicio Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- © Equipo de Investigación n.º 1048 de la Junta de Andalucía.

Imprime:

INGRASA ARTES GRAFICAS

Polígono Industrial El Trocadero, Manzana A. Puerto Real (Cádiz)

ISBN: 84-7786-128-5

Depósito Legal: CA-335-93

Portada: *El Abad Gilles y las hermanas de Doornyk; la ascesis como nueva vía cristiana para la autoafirmación de la mujer. (Miniatura anterior a 1350, ms. IV, folio 119 de la Biblioteca Real de Bruselas).*

PAVLAE
FILIAE
CARISSIMAE

ÍNDICE

Abreviaturas utilizadas	7
Prólogo	11
1. Primicias ascéticas en Occidente	
Primeros testimonios	15
Testimonios ascéticos del siglo tercero	18
Testimonio del sínodo de Elvira	26
La <i>uelatio uirginalis</i>	29
Los <i>exempla</i> , acicate para la ascesis virginal	32
2. Ascetismo mundano	
Consideraciones de San Jerónimo sobre la moralidad de Roma	35
Contexto social del ascetismo mundano	46
3. Hijas destinadas a la virginidad	
Carácter voluntario de la <i>professio uirginalis</i>	53
Promesa de los progenitores	55
Parecer de San Agustín	58
Propedeútica de San Jerónimo	61
La virginidad ofrendada, cuestión familiar	65
Oposición paterna a la virginidad	68
4. El monacato femenino en Roma	
Primeros influjos del ascetismo monástico	73
Las <i>monachae christianae</i> del círculo del Aventino	77
5. Rasgos característicos de la ascesis monástica	
San Jerónimo y el monacato femenino	89

El espacio social del monacato doméstico	93
Abandono del cuerpo	100
<i>Lectio diuina</i>	105
6. Monasterios femeninos	109
Epílogo	121
Apéndice	
<i>Stemmata</i>	125
Bibliografía	127
Índice de temas y onomástico	135
Índice de citas	141

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AAN	Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli (Napoli).
AAT	Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche (Torino).
AB	Analecta Bollandiana (Bruxelles).
AFLN	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli (Napoli).
AJPh	American Journal of Philology (Baltimore).
ChHist	Church History (Berne).
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (Paris).
DPAC	Diccionario Patristico y de Antigüedad Cristiana (Salamánca).
HAnt	Hispania Antiqua (Valladolid).
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum (Münster).
JRS	Journal of Roman Studies (London).
JThS	Journal of Theological Studies (Oxford).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai).
PLRE	Jones-Martindale-Morris, The Prosopography of the Later Roman Empire (Cambridge).
P&P	Past and Present (Kendal).
RBen	Revue Bénédictine (Maredsous).
REAug	Revue des Études Augustiniennes (Paris).
REL	Revue des Études Latines (Paris).

RH	Revue Historique (Paris).
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RSI	Rivista Storica Italiana (Napoli).
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Firenze).
RSR	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
SDHI	Studia et Documenta Historiae et Iuris (Roma).
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni (L'Aquila).
StudAns	Studia Anselmiana (Roma).
StudMon	Studia Monastica (Montserrat).
VChr	Vetera Christianorum (Bari).
VigChr	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart).

PRÓLOGO

En el siglo de Las Luces finalizaba E. Gibbon su *Decadencia y Ruina del Imperio Romano* con esta lacónica frase: "He descrito el triunfo de la barbarie y de la religión". En toda su obra planea el efecto nocivo (siempre a su juicio) que para la sociedad romana de la Antigüedad Tardía supuso el triunfo del Cristianismo, cargando las tintas precisamente en los monjes, a quienes dedica gran parte del capítulo XXXVII así como las "Observaciones Generales" que siguen al capítulo XXXVIII. En nuestros días, un memorable artículo de C.H. Frend¹ incidía en el tema con una interpretación de la anachóresis como huida de los deberes cívicos, actitud que dejaba al Imperio desamparado de brazos y recursos que oponer a la presión externa y gravemente comprometidas sus estructuras internas.

Ha sido, y es, tónica general la consideración del Cristianismo como uno de los más importantes factores que ayudan a comprender la sociedad de la Antigüedad Tardía, y dentro de él las experiencias ascéticas y monásticas. No es un capítulo de la Historia Eclesiástica, entendida ésta en un sentido reduccionista; al menos, no de manera exclusiva. Es posible realizar una lectura laica, secular, social, de un fenómeno que trascendió las fronteras religiosas. Y ha sido realizado desde los días de E. Gibbon. Su transcendencia, precisamente, ha sido la que nos ha llevado a estudiar esta faceta del Cristianismo, proponiéndonos un análisis pormenorizado y limitado en el tiempo y en el espacio de la ascesis practicada por un grupo de matronas romanas.

¹ Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire, *JRS* LIX (1969), 1 ss.

El punto de partida lo marcan Jerónimo y Agustín, dos pilares fundamentales sobre los que ha descansado a lo largo de los siglos la Iglesia de Occidente, y con ella la sociedad civil; razón por la cual los estudios que se les han dedicado, tanto en tiempos pasados como en el presente, sean numerosísimos. Agustín se lleva la palma y primacía debido a la complejidad y riqueza de su pensamiento.

De uno y otro nos han interesado el pensamiento y actitudes ante un fenómeno emergente en la sociedad romana occidental cual es el de la ascesis femenina que desembocará en la aparición de monasterios en los albores del siglo V. Hemos tratado de transmitir a los lectores el contexto social y vital de las mujeres descritas por ambos Padres de la Iglesia latina, y con idéntico afán hemos tratado de observar y analizar el comportamiento de aquellas mujeres que se entregaron íntegramente a Dios.

La literatura sobre ascetismo y monacato es copiosísima, y aquí se halla sensiblemente reducida precisamente porque la selección la hemos realizado en aras a una mejor intelección del tratamiento social del tema. Nos hemos preocupado en todo momento por ofrecer una visión diacrónica y, sobre todo, por discernir una variedad de experiencias religiosas amparadas bajo el término laxo y equívoco de ascetismo.

Jerónimo y Agustín son dos personalidades muy diferentes y representan dos mundos bien distintos a pesar de haber nacido en el seno de familias suficientemente acomodadas que tenían afición por la cultura o por las posibilidades que la cultura brindaba en aquella sociedad, como demuestra el hecho de que sus respectivas familias les educasen en centros escolares superiores. Jerónimo fue más viajero que Agustín, conoció medios culturales y religiosos de los que sólo de segunda mano, por información oral o escrita, supo el obispo de Hipona; pero en un momento dado de su vida rompió con todo ello, y fundamentalmente con la crítica vida política y cultural de Roma e Italia. Ello ocurrió a raíz de su repentina marcha de Roma y consecuente establecimiento en Belén. Jerónimo no fue un hombre urbano, sino un hombre solitario, alejado de la ciudad en la medida en que ésta significaba un espacio muy preciso y muy concreto en el que se desarrollaban los conflictos humanos de toda índole. Agustín, por el contrario, es un hombre urbano. Siempre, desde su adolescencia y juventud, tanto en África como en Italia, vivió urbanamente. En él no se da la *fuga mundi* que caracteriza visiblemente a Jerónimo. Su itinerario es otro muy distinto. Primero le lleva a la conversión filosófica, tras leer el *Hortensius* de Cicerón y a los neoplatónicos, alcanzando su punto culminante en

aquella congregación *non nata* de filósofos², a la que seguirían su retiro en Casiciaco y más tarde en Tagaste. Finalmente su conversión religiosa, iniciando con ella la clerecía que le llevará a la sede episcopal de Hipona. La cura pastoral, de la que careció el monje de Belén, y las funciones cívicas derivadas de su condición de prelado, hicieron de él un clérigo-monje anclado en el siglo. Este distinto itinerario seguido por Jerónimo y Agustín explica las diferencias y matices que observamos en el tratamiento de la ascesis en general, y de la femenina en particular. Jerónimo se halla alejado física, pero sobre todo mentalmente, de la realidad humana y femenina, con todas sus servidumbres inherentes a la condición humana, y con todos sus condicionantes sociales y culturales. Agustín, por el contrario, y debido a su cura pastoral, se halla inmerso en los condicionantes humanos y femeninos.

Admitidas las diferencias y matices que uno y otro proporcionan sobre el tema, se hace sin embargo necesario resaltar la unanimidad de ambos a la hora de plantear y valorar las actitudes ascéticas femeninas. Y no sólo ellos; la afirmación es válida, y se hace extensiva, a los Padres de la Iglesia contemporáneos, por ceñirnos exclusivamente al período cronológico que nos hemos impuesto.

El presente trabajo forma parte de un estudio más amplio que defendimos como Tesis doctoral en la Universidad de Cádiz en Octubre de 1989. De entonces acá hemos reflexionado reiteradamente sobre el tema que ahora nos ocupa, e incluso parcialmente lo hemos publicado en dos artículos aparecidos en *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*³ y en la Revista *Habis* (nº 22, Sevilla 1991). Uno y otro han sido remodelados; razón por la que no aparecen citados en el presente texto. Creemos, y por ello lo damos a la imprenta finalmente, que aportamos un poco más de luz para el conocimiento del fenómeno ascético en la Antigüedad Tardía. El lector y la crítica dirán si hemos acertado.

No quisiéramos finalizar estas páginas liminares sin antes recordar la benévola acogida de que fuimos objeto en el Instituto de Estudios Agustinos de París en la persona de su Director, el P. George Folliet. Vaya para él, pues, nuestro público agradecimiento. También son acreedores a nuestro agradecimiento el prof. P. Lévêque y el profesorado e investigadores del Departamento de Historia Antigua de Besançon quienes nos brindaron todo su apoyo y los fondos bibliográficos del Departamento y de la Biblioteca de la Facultad. Del mismo modo, vaya nuestro

² Aug., *Confessiones* VI, 14, 24.

³ Son sus editores J.M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger, y fue publicado el libro en Ediciones Clásicas de Madrid en 1990.

recuerdo agradecido al prof. J. Fontaine quien nos facilitó el acceso del Centro Lenain de Tillemont para el estudio de la Antigüedad Tardía de la Facultad de Letras de la Universidad de la Sorbona. At last but not least, a Francisco Javier Lomas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cádiz, verdadera alma mater de todos nuestros pasos en esta difícil, pero gratificante, andadura científica.

Quiero dejar pública constancia de agradecimiento a mi compañero Federico Devís por su amabilidad, y buen hacer, al confeccionar la portada de este libro.

El Puerto de Santa María
Primavera de 1993

PRIMICIAS ASCÉTICAS EN OCCIDENTE

PRIMEROS TESTIMONIOS

El ascetismo femenino se hallaba en franco desarrollo desde los primeros siglos del cristianismo, siendo ya en el siglo III cuando contamos con una mayor información al respecto gracias a los tratados que para fomento y guía de esta santa profesión dedican autoridades eclesiásticas como Tertuliano o Cipriano. Ciertamente los testimonios son escasos con anterioridad, mas está fuera de duda la existencia de una ascesis practicada principalmente por un sector femenino de la sociedad cristiana que encuentra en las palabras de Cristo y en los consejos de Pablo de Tarso la justificación para la misma.

En un contexto muy controvertido referente al matrimonio y la virginidad, Mateo relata la respuesta de Jesús a la pregunta de los fariseos¹ sobre la licitud de repudiar a la esposa por cualquier causa: Solamente -responde- cuando hay concubinato de por medio, no pudiendo en ningún caso tomarse como esposa a la repudiada. Los discípulos, que escuchaban la interpelación y oyeron la respuesta, debieron quedar estupefactos:

¹ Sobre los fariseos, E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C.-135 d.C.* (ed. dirigida y editada por G. Vermes, F. Millar y M. Black, con la colaboración de P. Vermes), II, Madrid 1985, 497-524, con profusión de fuentes.

"Los discípulos le dicen: «Si tal es la situación del hombre respecto a su esposa, no vale la pena casarse». A lo que les dijo: «No todos comprenden esta palabra, sino aquellos a quienes ha sido dado. Pues los hay eunucos que así nacieron desde el útero de su madre, y los hay eunucos que lo son por obra de los hombres, y los hay eunucos que se castraron a sí mismos por razón del Reino de los cielos. Quien sea capaz de comprenderlo, comprenda»"².

Pablo de Tarso, haciéndose eco de este pasaje, dice a la comunidad cristiana de Corinto:

"Bien está al hombre no tocar mujer"³,

y más adelante, siempre en la misma carta, dice:

"Pues quiero que todos seáis como yo mismo"⁴.

Tales exhortaciones las hallamos con frecuencia en los padres apostólicos y los apologetas, cuando cifran la ascesis prácticamente en la continencia y castidad, en la renuncia total al ejercicio de la sexualidad, de suerte que la virginidad será el género de vida ascética por excelencia. La virginidad es concepto que suele aplicarse generalmente a las mujeres y se entiende a perpetuidad, y abrazada por amor de Dios (lo que las distingue de las vírgenes vestales del paganismo romano)⁵. En tal sentido,

² Mt XIX, 10-12: *Dicunt ei discipuli eius: «Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere». Qui dixit illis: Non omnes capiunt uerbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt: et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus: et sunt eunuchi, qui seipsos castrauerunt propter Regnum caelorum. Qui potest capere capiat.*

³ En respuesta a algo que cristianos de esa comunidad le habían preguntado, mas no sabemos exactamente cuál era la cuestión planteada. Pablo simplemente dice que responde *de quibus autem scripsistis*; véase Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 149 ss.

⁴ I Cor VII, 1 y 7: *Bonum est homini mulierem non tangere (...). Volo enim omnes uos esse sicut me ipsum. Cfr. Apoc XIV, 3-4: Et cantabant quasi canticum nouum ante sedem, et ante quattuor animalia, et seniores: et nemo poterat discere canticum, nisi illa centum quadraginta quattuor milia, qui empti sunt de terra. Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati, uirgines enim sunt*, donde se habla de varones, como expresamente dicen la Vulgata y los Setenta: *Parthénoi gár eisin*. Sobre el sentido y alcance de las palabras de Pablo, B. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studi su I Cor. 7, 1-40*, Brescia 1979.

⁵ M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, *JRS* 70 (1980), 12-27. R. Schilling, *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*, *RSR* 35/2 (1961), 113-129; estudio carente de notas y que para las vírgenes cristianas es una síntesis, a veces con frases textuales, de la obra de R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine. Etude d'Histoire de la Liturgie*, Paris 1954, a la que se remite al

cumple una de las exigencias de los Padres de la Iglesia respecto a la castidad femenina⁶.

Pasaremos por alto la patrística oriental cuyos jalones más importantes son Ignacio de Antioquía con sus cartas a la comunidad cristiana de Esmirna y la enviada a Policarpo, el propio Policarpo de Esmirna con su carta a la comunidad cristiana de Filipos⁷, el singular *Pastor* de Hermas⁸, Justino con su primera Apología dirigida al emperador Antonino Pío⁹, Taciano con su discurso contra los griegos¹⁰ y Atenágoras con su escrito en favor de los cristianos elevado a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo¹¹.

Todos estos testimonios nos hablan de la existencia de grupos de mujeres viviendo virginalmente, en castidad. Son testimonios vagos, ciertamente, lo que nos impide trazar un cuadro con nítidos perfiles de la ascesis femenina en el siglo II; pero son suficientemente claros, valga la aparente paradoja, para hacernos ver que, no sólo en el espíritu de los padres apostólicos y apologetas, sino en el seno de la Iglesia occidental y oriental se cotizaba al alza la virginidad y se practicaba, bien que sin estar sujeta a regla alguna y sin que podamos asegurar que se conociese la noción del voto de castidad. No sabemos por qué sutiles razones se abrazaba el estado virginal, de qué modo se plasmaba en la comunidad cristiana, esto es, qué obligaciones entrañaba, si es que algunas había. De la existencia, por lo demás, de este género de cristianos nos dan fe preclaros autores paganos, como Galeno, médico de Cómodo, que en una de sus obras sobre las doctrinas de Platón dice:

principio. F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, 68-84.

⁶ F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, *Codex Aquilarensis* 2 (1989), 36.

⁷ Edición con introducción y traducción al francés de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, debida a P.-T. Camelot, la tenemos en la colección *Sources Chrétiennes*, 10 bis, Paris 1969⁴. Contamos con una presentación del texto griego, introducción, traducción al castellano y notas de ambos Padres Apostólicos, debida a D. Ruiz Bueno, en la Biblioteca de Autores Cristianos, 65, Madrid 1985⁵.

⁸ Edición, introducción y notas de R. Joly, en la colección *Sources Chrétiennes*, 53, Paris 1985³. En castellano, en la Biblioteca de Autores Cristianos, volumen citado en la nota anterior.

⁹ G. Rauschen, *S. Iustini Apologiae duae* (*Florilegium Patrum* II), Bonn 1911, con versión latina. En castellano tenemos la presentación del texto griego, de la edición de Rauschen, introducción y notas, en la Biblioteca de Autores Cristianos, 116, Madrid 1979².

¹⁰ E. Schwartz, *Tatiani Oratio ad Graecos* (TU 4, 1), Leipzig 1888. En castellano tenemos el texto, de este editor, con introducción y notas, en la Biblioteca de Autores Cristianos, en el volumen citado en la nota anterior.

¹¹ G. Bardy, *Supplique au sujet des chrétiens* (Sch, 3), Paris 1943. En castellano tenemos la presentación del texto griego, de la edición de E. Schwartz, *Athenagorae libellus pro Christianis* (TU 4, 2), Leipzig 1891, con introducción y notas de D. Ruiz Bueno en la Biblioteca de Autores Cristianos, citada en nota 8.

"Hay entre ellos (los cristianos) hombres y mujeres que se abstuvieron de contacto carnal durante toda la vida"¹².

TESTIMONIOS ASCÉTICOS DEL SIGLO III

El siglo III es el del despertar de la literatura cristiana latina, y con ella asistimos a una progresiva proliferación de escritos cristianos en los que ocupa un lugar, muy desigual, por cierto, la ascesis femenina.

Tertuliano, natural de Cartago y nacido a mediados del siglo segundo¹³, eminente jurista si hemos de pensar que a él se refieren diversos pasajes del *Corpus Iuris Civilis*¹⁴, tras su conversión empleó toda su pagana y sólida formación al servicio de la causa cristiana. Polemista nato, escribe en 197, impelido por las acusaciones de los paganos a la fe cristiana, el *Apologeticum* en cuyo capítulo noveno ofrece un panorama del paganismo caracterizado por infanticidios a Saturno, derramamiento de sangre humana en los juegos circenses, abortos, incestos, a todo lo cual contrapone la *diligentissima et fidelissima castitas* de los cristianos. Y añade:

"Hay quienes, para alejarse con más seguridad de todos los errores dichos, se conservan en continencia virginal, llegando cual niños a la senectud"¹⁵.

El panorama cristiano que refleja es el africano, cartaginés por más señas. En efecto, y según este mismo autor, asistimos a un creciente florecimiento del ascetismo femenino a medida que leemos sus diversos escritos, algunos de los cuales

¹² *Sunt enim inter eos et feminae et uiri qui per totam uitam a concubitu abstinerunt, De sententiis politicae platonicae, apud Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, 1924⁴, 232-234 (pág. 163 de la traducción italiana, por la que cito), quien prestó atención a este testimonio y a otros semejantes; R. Metz, La consécration des vierges dans l'Église Romaine. Étude d'Histoire de la Liturgie, Paris 1954, 45; F. de B. Vizmanos, Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva, Madrid 1949, 66.*

¹³ Información crítica sobre las ediciones de sus obras, así como bibliografía acerca de su persona y obra se hallará en en la *Bibliographia selecta* del *Corpus Christianorum*, serie latina 1, XII-XIV, la bibliografía en págs. XV-XXV, que hay que completar con R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 596-598, 725 s., y para la bibliografía, 599-634, 726-732; J. Quasten, *Patrologia I.*, Madrid 1978³, 548 ss. La REAug publica anualmente desde 1975 una muy útil *Chronica tertulliana*, en la que recoge tanto las ediciones como la bibliografía aparecida.

¹⁴ R. Martini, Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa, *SDHI* 41 (1975), 79-124.

¹⁵ *Apologeticum* IX, 19: *Quidam multo securiores totam uim huius erroris uirgine continentia depellunt, senes pueri*; J. Quasten, *o.c.*, 555-563.

dedicó expresamente a exaltar la virginidad y exponer las inconveniencias del matrimonio, como el *Ad amicum philosophum*, que no nos ha llegado pero del que tenemos constancia por Jerónimo¹⁶, y los dos libros *Ad uxorem*¹⁷, suerte de testamento espiritual en los que recomienda a su mujer no contraer segundas nupcias sino vivir en continencia. Ya en su etapa montanista, y por consiguiente armado de un fuerte rigorismo ético, tenemos el *De exhortatione castitatis*¹⁸, en el que vuelve sobre las segundas nupcias pero con mayor rigidez, superada ésta por el *De monogamia*¹⁹ ya que contiene tesis mucho más radicales, y el tono es mucho más enérgico y duro. Tres tratados que, si se refieren fundamentalmente al matrimonio, nos depa- ran sin embargo la alta estima en que Tertuliano tenía a la continencia. Estas obras en concreto, y en general su doctrina ascética, se hallan dominadas por tendencias encratitas que son, por lo demás, las que caracterizan la más antigua ascesis cristiana hasta fines del siglo II²⁰. De su etapa premontanista, anterior, pues, al 207, cuando comienza a recibir dichos influjos²¹, tenemos *De cultu feminarum*²², dos libros en los que casi con saña arremete contra los afeites, tocados, y demás aderezos de las cristianas, que hacen peligrar la integridad de la castidad o de la continencia conyu- gal.

Para Tertuliano la auténtica castidad es la de los cristianos, no reconociendo, sino imperfectamente, la castidad que los paganos puedan observar ya que sólo tiene valor si está encaminada al conocimiento y amor de Dios; virtud, por otra parte, que asegura la santidad y que tiene un marcado carácter escatológico²³.

¹⁶ Ep. XXII, 22; C. Tibiletti, Un opuscolo perduto di Tertulliano. *Ad amicum philosophum*, AAT 95 (1960-61), 122-166.

¹⁷ Edición crítica en el CC, serie latina 1, (1954), 371-394. J. Quasten, o.c., 600-602. Edición, con introducción, traducción francesa y notas, debida a C. Munier, en Sources Chrétiennes 273, Paris 1980.

¹⁸ Edición crítica en el CC, serie latina 2, (1954), 1013-1035. Edición, con introducción, traducción francesa y notas, debida a C. Moreschini y J.-C. Fredouille, en Sources Chrétiennes 319, Paris 1985. Distingue en él tres grados de vida en castidad. La virginidad observada desde el momento de nacer, la castidad observada a partir del bautismo, y la observada una vez viuda. J. Quasten, o.c., 602.

¹⁹ Edición crítica en el CC, serie latina 2, (1954) 1229-1253. Edición con introducción, traducción francesa y notas, debida a P. Mattéi, en Sources Chrétiennes 343, Paris 1988. J. Quasten, o.c., 602-603.

²⁰ C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 15), Roma 1983, 90-92. Sobre el encratismo, U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'Enkratieia*, Roma 1985.

²¹ P. Siniscalco, en DPAC, II, 2097.

²² Edición crítica en CC, serie latina 1 (1934) 341-370. Edición con introducción, traducción francesa y notas, debida a M. Turcan, en Sources Chrétiennes 173, Paris 1971. J. Quasten, o.c., 592 s.

²³ *De cultu feminarum* II, 1, 2; II, 2, 1; II, 1, 3; *De exhortatione castitatis* 10, 1; *Ad uxorem* I, 7, 1. C. Tibiletti, o.c., 74, 76 ss.

Con temperamento intransigente, su acendrada exaltación de la virginidad la expuso en una obra cuyo título no refleja exactamente el contenido: *De uirginibus uelandis*, esto es, la exigencia de que las jóvenes vírgenes cubriesen su rostro con un velo. Con tal motivo nos proporciona información sobre el número de vírgenes, los honores que recibían de clérigos y prelados, la modestia que defendía su pureza virginal, etc.²⁴. Es Tertuliano quien ha forjado la terminología de la ascesis virginal con sus expresiones *virgines sanctae*²⁵, *sponsae Christi*²⁶, *ancillae Christi*²⁷, y hubo de ser causa principal del incremento del estado de castidad si atendemos a las palabras de Jerónimo quien recomendaba su lectura a las vírgenes dos siglos después de su muerte:

"Si quieres saber de cuántas molestias esté libre la virgen y cuántas cargas opriman a la casada, lee la obra de Tertuliano 'a un amigo filósofo' y otros opúsculos sobre la virginidad"²⁸.

Cipriano de Cartago²⁹, la segunda personalidad cristiana africana tras Tertuliano, se aplicó a la continencia desde el momento en que se convirtió al cristianismo:

"No otra cosa creyó digna de Dios que la guarda de la continencia"³⁰,

el camino más eficaz para, libre del peso de la carne, encaminarse por el sendero de la verdad cristiana.

Procedente de una rica familia pagana, despreció todos sus bienes y los entregó a los pobres³¹; he aquí otro rasgo principal de la ascesis que, junto con el

²⁴ Edición crítica en CC, serie latina 2, (1954) 1209-1226. J. Quasten, *o.c.*, 603 s.

²⁵ *De uirginibus uelandis* II, 3, 15.

²⁶ *o.c.*, 16. *Virgines Christo maritatae*, en *De carnis resurrectione* 61, cuya edición crítica se hallará en el CC, serie latina 2, (1954) 919-1012. J. Quasten, *o.c.*, 582.

²⁷ *De uirginibus uelandis* III.

²⁸ *Ep. XXII, 22: At si tibi placet scire quot molestiis uirgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de uirginitate alios libellos*. Aunque con un acusado rigorismo, Tertuliano es un preclaro exponente de la ascesis premonástica, tanto femenina como masculina, *cfr.* G. Folliet, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme Africain*, *StudAns* 41 (1961), 26.

²⁹ Sobre Cipriano de Cartago, ediciones críticas y bibliografía, J. Quasten, *o.c.*, 635 ss.; V. Saxer en *DPAC* I, 416-419.

³⁰ *Vita Cypriani* 2: *Nihil aliud credidit Deo dignum, quam si continentiam tueretur*.

³¹ Hier., *De uiris illustribus* 67.

anterior, vuelve a destacar su biógrafo más adelante³²; mas no se preocupó sólo de su propia vida continente, sino que cuidó porque las vírgenes de la Iglesia de Cartago se mantuviesen en la castidad y vida en continencia³³; cuidado que parece obsesivo, pues en una de sus cartas, contestación a una misiva de Genaro en la que le daba cuenta de unas razzias habidas en alguna parte del territorio africano que entrañaron la cautividad para parte de la población cristiana, Cipriano deplora y se estremece, no por la pérdida de la libertad de las cristianas, sino porque puedan ser sometidas a ultrajes que lleven consigo la pérdida física de la virginidad:

"¿Cuánto nos entristece y qué dolor causa a todos nosotros el peligro de las vírgenes que allí se encontraban retenidas, de quienes ha de llorarse no tanto la pérdida de la libertad sino la del pudor, no tanto las cadenas de los bárbaros cuanto los estupros de los proxenetas y de los lupanares, no fuese que mancillasen miembros entregados a Cristo y consagrados al eterno honor de la continencia virtuosamente castos!"³⁴.

Parece que su primer escrito como obispo de Cartago fue precisamente el *De habitu uirginum*³⁵, redactado quizá como consecuencia del episodio de las *uirgines subintroductae* al que hace alusión en su carta IV; en efecto, en contestación a las inquietudes y preocupaciones que hubo de exponerle Pomponio, obispo de Dionisiana, en Bizacena³⁶, acerca del comportamiento de determinadas vírgenes que compartían techo y cama con varones, Cipriano se muestra tajante en su respuesta y bajo ningún concepto admite tal posibilidad³⁷.

³² *Vita Cypriani* 11.

³³ *o.c.*, 7. Cfr. *De habitu uirginum*. J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity* (Studies in Women and Religion, 7), New York-Toronto 1982, 72 s.

³⁴ *Ep.* LXII, ii, 3: *Quantus uero communis omnibus nobis maeror atque cruciatus est de periculo uirginum quae illic tenentur, pro quibus non tantum libertatis sed et pudoris iactura plangenda est nec tam uincula barbarorum quam lenonum et lupanarium stupra deflenda sunt, ne membra Christo dicata et ad aeternum continentiae honorem pudica uirtute deuota insultantium libidinis contagione foedentur!*

³⁵ Edición crítica en el CSEL 3,1, (1868) 185-205. Hay traducción castellana en F. de B. Vizmanos, *o.c.*, 649-666.

³⁶ *Saint Cyprien. Correspondence*, I. Texte établi et traduit par le chanoine Bayard, Paris² 1962, 8 n. 1.

³⁷ *Ep.* IV, ii, 1; iii, 1-3. Sobre las *uirgines subintroductae*, obra fundamental es la de H. Achelis, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7*, Leipzig 1902; pero ténganse en cuenta las pertinentes observaciones de P. de Labriolle, Le "mariage spirituel" dans l'Antiquité chrétienne, *RH CXXXVII/2* (1921), 204-225. Las agapetas fueron severamente amonestadas por algunos concilios (sinodos de Ancira y Nicea; en el caso del de Nicea, canon III; concilios I, III y IV de Cartago, cánones III, XVII y XLVI

Pues bien, el *De habitu uirginum* es un tratado dirigido expresamente a quienes habían abrazado el estado virginal; código de pureza y exhortación a la castidad perfecta, en él muestra Cipriano toda su preocupación por este conjunto cristiano y les ofrece reglas de conducta y virtudes que debieran adornar a las vírgenes de Cristo, como la renuncia a los afeites y al cuidado personal, a las riquezas, y el rechazo de los ambientes mundanos, principales peligros todos ellos que acechan a las que considera como esposas de Cristo, quienes pueden verse arrastradas a la pérdida de su castidad, convirtiéndose por consiguiente en *Christi adulterae*³⁸.

Esta obra debió de tener relativa importancia en la Iglesia de Cartago³⁹, y en los días de Jerónimo y Agustín continúa siendo aconsejada como libro de cabecera para las jóvenes que deseaban perseverar en la virginidad:

*Cypriani opuscula semper in manu teneat*⁴⁰.

Según decía Agustín, Cipriano devolvió a las vírgenes de Cristo la belleza, no corporal y aparente, sino la de las costumbres:

*Virgines Christo pulchras, non corporibus et coloribus,
sed moribus red<di>dir*⁴¹.

Ya en el ámbito griego hallamos a Orígenes de Alejandría⁴², uno de los pensadores más profundos y originales de la Iglesia, a quien conocemos bastante

respectivamente; concilio de Agde (506), canon X) y Padres de la Iglesia, Eusebio de Emesa, Epifanio de Salamina, Gregorio Nacianceno, Jerónimo, Juan Crisóstomo, etc., así como el papa Siricio en carta al obispo Himerio de Tarragona (a. 385). Una selección de autores y textos se hallará también en F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, *Codex Aquilarensis* 2 (1989), 34. La colección conciliar utilizada ha sido la *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae*, Matriti 1808, más conocida como "Hispana".

³⁸ Cypr., *De habitu uirginum* V ss.

³⁹ F. de B. Vizmanos, *o.c.*, 90-92; J. Quasten, *o.c.*, I, 643; V. Saxer, en *DPAC*, I 678-683. E.W. Watson, *The De habitu uirginum. Its Source and Influence*, *Traditio* 4 (1946), 399-407. F.E. Consolino, *o.c.*, 33-34, califica este tratado de primer intento de metódica exposición de un género de vida para la *uirgo Deo dicata*.

⁴⁰ Hier., *Ep.* CVII, 12 *cfr.* XXII, 22.

⁴¹ Aug., *Sermo* CCCXIII C, 2.

⁴² Una bibliografía hasta 1969, en H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, La Haya 1971. Suplemento hasta 1980, id., *ibidem*, 1982.; id., en *DPAC*, II, 1608-1616. J. Quasten, *o.c.*, 351 ss. H.F. von Campenhausen, *Les Pères Grecs*, Paris 1963, 49-68, sin la más mínima alusión a su encratismo. Sobre su educación clásica, F.H. Kettler, *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?*, en *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou* (J. Fontaine y Ch. Kannengiesser, ed.), Paris 1972, 327-334.

bien, no sólo por sus escritos, que nos han llegado parcialmente y en gran medida en traducciones latinas, sino por la atención que le prestó Eusebio de Cesarea en el libro sexto de la *Historia Eclesiástica*. Fue cristiano desde su nacimiento al haber nacido en el seno de una familia cristiana. Laico todavía, pronto destacó en la iglesia de Alejandría por sus profundos conocimientos de la Escritura que le valieron la dirección de la escuela de catecúmenos. Vivió ascéticamente, llegando incluso a la autocastración⁴³. Eusebio de Cesarea nos ofrece de él la siguiente semblanza:

"Durante muchos años continuó llevando este género de vida de filósofo, arrancando de sí mismo cuanto pudiera dar pábulo a sus pasiones juveniles, soportando durante todo el día no pequeñas fatigas ascéticas y, por la noche, consagrándose la mayor parte del tiempo al estudio de las divinas Escrituras. Así perseveraba en una vida lo más filosófica posible, ya fuera en ejercicios de ayuno, ya moderando el tiempo del sueño, que, por lo demás, nunca trataba de tomarlo sobre el lecho, en absoluto, sino a toda costa sobre el suelo. Por encima de todo consideraba que era preciso guardar aquellas sentencias evangélicas del Salvador que exhortaba a no usar dos túnicas, ni sandalias y a no consumirse con las preocupaciones del porvenir. Es más, con un ardor superior a sus años, manteniéndose firme en los fríos y en la desnudez y avanzando hacia una pobreza extrema, tenía llenos de admiración a los que le rodeaban. También apenaba a muchísimos, que le suplicaban que compartiera sus bienes, pues veían los trabajos que pasaba por la enseñanza divina; pero él nada cedía a su insistencia. Se cuenta, por ejemplo, que durante muchos años pisó la tierra sin usar calzado alguno; es más, se abstuvo por muchos años del uso del vino y de todo otro alimento no necesario, hasta el punto de ponerse en peligro de arruinar u estropear su pecho"⁴⁴.

Murió en el 254 tras los numerosos tormentos a los que fue sometido durante la persecución de Decio, pues se buscaba su apostasía por los efectos que entrañaría dado que era una de las personas cristianas más sobresalientes de la época.

Fundador de la crítica textual, que aplica a la Sagrada Escritura, y de la exégesis bíblica, con sus escolios, homilias y comentarios⁴⁵ se lanzó a la defensa

⁴³ *Historia Eclesiástica* VI, 8, 2. Sobre el particular y la fascinación que causaba la automutilación, R.P.C. Hanson, A note on Origin's Self-Mutilation, *VChr* 20 (1966), 81-82.

⁴⁴ *Historia Eclesiástica* VI, 3, 9-12.

⁴⁵ J. Quasten, *o.c.*, 358-366.

de la religión cristiana a instancia de su benefactor y amigo Ambrosio quien le pidió refutara las capciosas afirmaciones que Celso había difundido sobre los cristianos unos sesenta años antes⁴⁶.

Su tratado sobre la oración (*peri euchês*)⁴⁷ nos interesa particularmente porque en él expone la necesidad que tiene el alma de desprenderse de cualquier turbación terrenal para entrar en íntimo diálogo con Dios. Junto con ella, la lucha contra las pasiones y contra el mundo, baluarte del pecado, es una de sus preocupaciones para la que halla respuesta en la reducción de la carne mediante las mortificaciones, las cuales conducen a la renuncia al matrimonio, que no rechaza, ciertamente, pero que considera inferior a la vida celibataria dado que el ideal de perfección consiste en la castidad, pudor y virginidad⁴⁸; situación que sólo el cristiano podrá alcanzar si se resuelve a practicar la renuncia a sus bienes y a su familia⁴⁹. Habrá, pues, necesidad de continuadas vigiliias y severos ayunos para dominar el cuerpo⁵⁰, de constante estudio de las Sagradas Escrituras para poder elevarse a Dios⁵¹. Auténtico precursor del monacato, ejerció notable influencia en los escritos y desarrollo de la vida monástica posterior, por un lado, y por otro, su doctrina muestra una significativa analogía con el pensamiento de Tertuliano y Cipriano, en el sentido de que ha de haber una estrecha relación entre la pureza doctrinal y la integridad de costumbres. No basta la castidad para salvarse, existe también entre los paganos y los heréticos; es una exigencia de los cristianos, además, que esté orientada por una doctrina casta y pura⁵².

Según estos autores, se percibe, acabamos de señalarlo, un creciente aumento del estado de castidad cristiana⁵³, no sólo en el Mediterráneo levantino, sino también en el Norte de Africa, sin duda gracias al fomento y aliento de las personalidades eclesiásticas reseñadas, y otras más cuya lista sería interminable⁵⁴.

⁴⁶ *Contra Celsum, praef.* J. Quasten, *o.c.*, 366-371.

⁴⁷ J. Quasten, *o.c.*, 379-382.

⁴⁸ *In Num. hom.* XXIV, 2; *In Cant.* II, 155. J. Quasten, *o.c.*, 407.

⁴⁹ *In Ex. hom.* VIII, 4, 226, 2 s. J. Quasten, *o.c.*, *ibidem*.

⁵⁰ *In Ex. hom.* XIII, 15; *In Ios. hom.* XV, 3.

⁵¹ *In Gen. hom.* X, 3.

⁵² H. Crouzel, Origène, précurseur du monachisme, *Théologie de la vie monastique* (Paris 1961), 15-38; id., *Virginité et mariage selon Origène*, Bruges 1963; J. Quasten, *o.c.*, 405-411; C. Tibiletti, *o.c.*, 75.

⁵³ P.F. Beatrice, Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II), en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia Patristica Mediolanensia, 5), Milano 1976, 6.

⁵⁴ Aquí podríamos recordar las dos cartas a las vírgenes llegadas a nosotros bajo el nombre de

Fruto de la doctrina de tales autores fue el desarrollo de una vida ascética caracterizada por el abandono de los placeres de este mundo, y en especial de los placeres de la carne, con el consiguiente ejercicio de la castidad, no sólo entre las cristianas, sino también entre los cristianos como lo revelan diversas *Passiones*.

Contemporáneo de Cipriano fue el obispo Secundino, mártir bajo el emperador Valeriano, quien es presentado así en la *Passio* correspondiente:

"Digno de encomio por la santidad de su continencia carnal"⁵⁵.

En la misma *Passio* se nos recuerda a un tal Emiliano, del orden ecuestre, que llegó a la cincuentena en continencia carnal:

"Emiliano, aunque pertenecía al orden ecuestre de los gentiles, sin embargo era uno de los encarcelados, y uno de nuestros hermanos que había llegado casi a los cincuenta años en continencia carnal"⁵⁶.

Un tal Montano fue otro de cuantos practicaban el ejercicio de la continencia. Próximo su martirio bajo Valeriano, exhortaba con profundo rigorismo a perseverar en la *integritas*⁵⁷. Bajo Diocleciano tenemos a Tipasio, hombre procedente de la milicia y de la que se retiró para vivir recluso en la soledad del campo⁵⁸. Félix, obispo de Tibiucá, en el valle de Bagradas, declaró ante el oficial que le exigía la entrega de los libros Sagrados:

"Tengo cincuenta y seis años, en los que guardé mi virginidad, observé el evangelio y prediqué la fe y la verdad"⁵⁹.

Clemente, pero que han de ser del siglo III. Se nos han conservado en una recensión siríaca y el original debió de haber sido griego, *cfr.* J. Quasten, *o.c.*, 67-69. Intencionadamente dejamos de lado la literatura apócrifa, gnóstica y la denominada herética, y nos hemos limitado a unos pocos autores que, dicho sea de paso, nos parecen suficientemente representativos, para, desde una esquemática representación, ofrecer los rasgos más notorios de cuanto nos ocupa.

⁵⁵ *Passio Mariani et Iacobi*..., 3, *apud* D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid 1987, 826.

⁵⁶ *Ibid.*, 8: *Aemilianus, quamvis equestris ordinis gentiliter haberetur, unus tamen in carcere, et ipse de fratribus, qui ad quinquagesimum prope aetatis annum cum carnis continentia peruenierat.*

⁵⁷ *Passio Montani et Lucii*, 14, *apud* D. Ruiz Bueno. *o.c.* 813 s.

⁵⁸ *Passio S. Typasii Ticaucensis in Mauretania*, *apud* G. Folliet, *o.c.*, 30.

⁵⁹ *Passio S. Felicis, episcopi Tuibiacensis*, 6: *Quinquaginta et sex annos habeo in saeculo. Virginitatem custodiui, euangelia seruavi, fidem et ueritatem praedicaui*, *apud* D. Ruiz Bueno, *o.c.*, 963.

Pero volvamos al mundo de las vírgenes cristianas con el ejemplo de una tal Victoria, quien sufrió martirio bajo Diocleciano, y caracterizada por el redactor de la *Passio* como

"La más santa de las mujeres, flor virginal, honor y dignidad de los mártires, noble de nacimiento, santísima por su devoción, moderada en las costumbres, en quien brillaba la bondad de la naturaleza con su cándida pudibundez, y la fe más hermosa de su alma, y la integridad de su santidad iban parejas a la hermosura de su cuerpo"⁶⁰.

TESTIMONIO DEL SÍNODO DE ELVIRA

A caballo entre el siglo III y el siglo IV, el Sínodo de Elvira⁶¹, el más antiguo de los celebrados en Occidente⁶², ofrece un panorama espiritual en el que se da por sentado la existencia de, al menos, dos grupos de vírgenes, así como se infiere la excelencia del estado virginal y su preeminencia sobre la condición matrimonial.

Dos cánones están dedicados a las vírgenes consagradas a Dios, *Deo dicatae*. En el primero de ellos, c. XIII, se habla de un *pactum uirginitatis* contraído por la doncella y Dios que ha de entenderse indisoluble pues si aquélla lo quebrantare se hallará excomulgada incluso *in articulo mortis*. En el mismo canon se precisa que si tan sólo fornicó una vez, y se hubiese arrepentido, podrá ser readmitida a la comunión en el lecho de muerte:

Virgines quae se Deo dicauerunt, si pactum perdiderint uirginitatis, atque eidem libidini seruierint, non intelligentes quid

⁶⁰ *Passio SS. Saturnini, Datui, Felicis, Ampelii et sociorum*, 16: *Sanctissima feminarum, flos uirginum, decus et dignitas confessorum, honesta natalibus, religione sanctissima, moribus temperata, in qua naturae bonum candida pudicitia relucebat, respondebatque pulcritudini corporis fides pulcrior mentis, et integritas sanctitatis*, apud D. Ruiz Bueno, o.c. 990-991.

⁶¹ Se discute, desde los días de P.B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien II*, Regensburg 1894, 3-136, la fecha de celebración del Sínodo; M. Sotomayor, *La Iglesia en la España romana y visigoda*, en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España I.*, Madrid 1979, 86 ss.

⁶² El más antiguo Sínodo cuyos cánones se nos han conservado. Sólo hallo un autor que ponga en tela de juicio la pertenencia de todos los cánones al mencionado Sínodo, pues sostiene que, salvo los veintiún primeros cánones, el resto debió pertenecer a una colección canónica de alguna iglesia hispana, M. Meigne, *Concile ou collection d'Elvire?*, *RHE* 70 (1975), 361 ss.

admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quod si semel persuasae aut infirmi corporis lapsu uitatae omni tempore uitae suae huiusmodi feminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius uideantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.

En otro de los cánones, c. XXVII, se establece que el obispo o cualquier otro clérigo, habrá de tener consigo solamente a hijas o hermanas *Deo dicatae*, excluyéndose taxativamente cualquier otra condición que no sea la virginal, así como las mujeres que no tuviesen dicho parentesco:

*Episcopus uel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam uirginem dicatam [Deo] tantum secum habeat. Extraneam nequaquam habere placuit*⁶³.

El c. XIV nos habla de un género de doncellas que, aunque vírgenes y viviendo en castidad, no han contraído el *pactum uirginitatis*. Las penas para estas doncellas, si quebrantaren la virginidad, difieren de las que han de penar las vírgenes consagradas a Dios, pues podrán ser readmitidas en la comunión si cumplieren esta condición: Contraer matrimonio con quienes mancillaron su virginidad. Tras un año de matrimonio, y sin necesidad de penitencia, serán readmitidas. Si, en vez de casarse, persistieren en la fornicación, y con diversos varones, mas finalmente se arrepintieren, habrán de penar durante cinco años:

Virgines quae uirginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas uiolauerint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias inuiolauerint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt; uel si alios cognouerint uiros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempora acta legitima poenitentia admitti eas ad communionem oportere.

En relación con la alta estima que a los asistentes al Sínodo de Elvira les merece el estado virginal, tenemos el c. XXXIII, por el cual se prohíbe de manera absoluta que obispos, presbíteros, diáconos y cualesquiera otros clérigos que tuviesen responsabilidades sagradas, cohabiten con sus esposas; ni siquiera para la

⁶³ Disposición conciliar que más tarde recogerá el c. III de Cartago (397), y que tendrá rango civil al ser inscrita en la legislación romana, *CTh XVI, ii, 44= Sirm. 10* (420).

procreación, principal finalidad del matrimonio romano y única admitida por las iglesias cristianas. Si actuaren de otra forma, serán removidos del estado clerical:

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus uel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis, et non generare filios. Quicumque uero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.

Desconocemos en qué condiciones vivieron estas vírgenes, tanto las consagradas a Dios mediante un "voto de castidad" (*pactum uirginitatis*) como áquellas otras que persisten en la castidad aunque no medie dicho voto. No parece, sin embargo, desprenderse del Sínodo de Elvira la existencia de cenobios, ni mucho menos la existencia de una ascesis-virginal sujeta a unas reglas; por el contrario, a tenor del c. XXVII, parece que nos hallamos, como veremos en el capítulo cuarto, ante un ascetismo vivido en sus propias casas o en las moradas de un próximo familiar suyo con responsabilidades eclesiásticas.

En Aquitania, y para los años inmediatamente posteriores a estos cánones del Sínodo de Elvira, constatamos la existencia de mujeres que consagraron su vida virginal a Dios. El testimonio nos lo proporciona Ausonio, quien, entre sus recuerdos familiares, conmemora a Emilia Hilaria y a Julia Catafronia, tías suyas por línea materna y paterna respectivamente⁶⁴. "Ambas tienen todas las trazas de haber abrazado la virginidad para vivirla en el seno de sus propias casas"⁶⁵.

En las proximidades de Antioquía, y poco antes de mediados del siglo IV, Eusebio de Emesa afirmaba que el lugar adecuado para la virgen era el hogar paterno, desconociendo, al parecer, el fenómeno del cenobitismo⁶⁶.

Tales son algunos ejemplos de vidas femeninas en castidad como suprema condición cristiana. Paralelamente va afianzándose la necesidad de establecer unas pautas de comportamiento que, junto con el ejercicio de la castidad, caractericen las prácticas ascéticas, entre las que son fundamentales la renuncia y la oración; perfiles o matices que surgen como precursores, o son simultáneos, a los ideales monásticos que a través de los monjes del desierto conocemos en el siglo IV.

⁶⁴ Aus., *Parentalia* VI y XXVI.

⁶⁵ F.J. Lomas, Ausonio. Prontuario de la mujer casada, en *Homenaje al prof. Presedo*, Sevilla (en prensa).

⁶⁶ Eus. de Emesa, *hom.* VI, 22, ed. por E.M. Buytaert, *Eusébe d'Emése. Discours conservés en latin*. I. (Spicilegium sacrum Lovainense, 26) Louvain 1953; D. Amand de Mendieta, La virginité chez Eusébe d'Emése et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV siècle, *RHE* 50 (1955), 801 ss.

LA UELATIO UIRGINALIS

En el siglo IV las adhesiones al ascetismo entre vírgenes y viudas se multiplican, y una extensa producción patrística de muy diverso género destinada al público femenino da fe, no sólo del desarrollo de las vocaciones ascéticas que contempla el siglo, sino también de la creciente preocupación de los Padres de la Iglesia por mantener en alza dichas vocaciones con sus elogios a la perpetua virginidad y casta viudez, continuando con la tarea emprendida por los Padres del siglo anterior; esto es, encauzando a estas mujeres, *Deo dicatae*, ayudándolas a vivir alejadas de las prácticas ordinarias de la vida en común⁶⁷. Es forzoso poner en relación el auge del ascetismo en el siglo IV con el fin de las persecuciones y la definitiva afirmación del Cristianismo como religión del Estado, con la consiguiente progresiva conversión de las clases altas de la sociedad a la nueva religión, así como con la propagación del movimiento monástico surgido en Egipto⁶⁸.

Las vírgenes ocuparán a partir de ahora, y tras ellas las viudas, un lugar de honor en la sociedad ya oficialmente cristiana. Constituidas en un *ordo uirginum*, tendrán lugares a ellas reservados en la iglesia tras los obispos, presbíteros y diáconos, y separadas del común de los fieles según nos transmiten las Constituciones Apostólicas⁶⁹. Será también en este siglo cuando se sancione oficialmente la *professio uirginalis* con la consagración de las vírgenes, mediante el rito de la *uelatio*, en el curso de una ceremonia pública que tiene como escenario el templo, ante

⁶⁷ Th. Camelot, Les traités «de uirginitate» au IV siècle, en *Mystique et Continence. Travaux Scientifiques du VII Congrès International d'Avon* (Les Etudes Carmelitaines), Paris 1952, 273-292; cfr. F. de B. Vizmanos, o.c., 93 ss.

⁶⁸ Motivo o relación que no excluye la que establece R. Lizzi, Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica, *Codex Aqvilarensis* 5 (1991), 55 ss.; esto es, el auge creciente del ascetismo 'ortodoxo' fomentado por eminentes eclesiásticos (entre los cuales muy principalmente Ambrosio) sobre todo en Italia septentrional, para contrarrestar el arrianismo, muy arraigado en aquella zona. De ahí que el cenobitismo que hallamos en comunidades cristianas de tales lugares sea primordialmente masculino y desarrollándose en torno a preladados. Se trataría de dotar a la Iglesia nicena de personal eclesiástico bien pertrechado ideológicamente para las controversias doctrinales arrianas. Un marco histórico a la exposición de R. Lizzi se hallará en J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire de l'Église à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, 27-187, y centrado preferentemente en las fronteras orientales y nordorientales del Imperio, W.C. Frend, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361)*. Mission-Monasticism-Worship, en *L'Église et l'Empire au IV siècle* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXIV), Vandoeuvres-Genève 1989, 73-111. Es reciente el trabajo de M.R. Salzman, *How the West was won: The Christianization of the Roman aristocracy in the years after Constantine*, en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* 6, 1992. *Non uidi*.

⁶⁹ *Constituciones Apostólicas* II, 57, 12; cfr. F. de B. Vizmanos, o.c., 237.

los fieles y oficiando el obispo (el papa si la ceremonia tenía lugar en Roma), quien da la bendición e impone el velo a la virgen⁷⁰; bien entendido que no todas las vírgenes que abrazaban el propósito virginal llegaban a sancionar su *professio* con la consagración. Un texto contenido en la carta atribuida a Dámaso o a su sucesor Siricio, en la cual se transmite a los destinatarios -obispos galos- los cánones de un concilio romano, expresa con bastante claridad los dos grados de la *professio uirginalis*:

Virgo uelata iam Christo, quae integritatem publico testimonio professsa, a sacerdote prece fusa benedictionis uelamen accepit... Puella quae nondum uelata est, sed proposuerat sic manere, licet non sit in Christo uelata, tamen quia proposuit...⁷¹.

Conocemos algunos ejemplos concretos de nobles vírgenes romanas consagradas por el rito público de la *uelatio*: Marcelina, hermana de Ambrosio, consagrada por el papa Liberio (352-366) en la basílica romana de san Pedro en el 353⁷²; Asela, que quizá fuese consagrada a la edad de doce años en el 346⁷³;

⁷⁰ Entre otras disposiciones, ya el concilio II de Cartago, canon III, afirma la incumbencia episcopal: *Chrismatis confectio et puellarum consecratio a prebyteris non fiant*. Años más tarde se recogerá idéntico precepto en el c. III de Cartago (397): *Ut presbyter non consulto episcopo uirgines non consecret*. No existen testimonios seguros sobre la emisión pública del voto en el siglo anterior. Todo parece indicar que las vírgenes emitían el voto en privado, cfr. R. Metz, o.c. 62 ss., donde recoge otras opiniones.

⁷¹ PL XIII, 1182-1183; cfr. J. Gaudemet, *L'Eglise Romaine au IV siècle*, 32, 220 s., quien se inclina por la autoría de Siricio para los *Canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos*. Incliniéndose por Dámaso, siguiendo a Babut, como autor de la *decretae ad Gallos*, Ch. Pietri, *Roma Christiana*, I, Roma 1976, 764. Breve glosa sobre este párrafo, *ibid.* 768. Sobre la consagración virginal, R. Metz, o.c. 74 ss. También la *professio uiduitatis* era bendecida por el obispo, pero con carácter privado, en un acto, por tanto, menos solemne que el de las vírgenes. Sobre la profesión de las viudas, concilio Araus., canon XXVII. Cfr. A.V. Nazzaro, La vedovanza nel cristianesimo antico, *AFLN* 26 (1983-1984), 126. Sobre la viudez desde los primeros tiempos del cristianismo, H. Leclercq, 'Veuvage, Veuve', *DACL* XV/2, 3007-3026. De uso tan generalizado debía ser la ceremonia de la *uelatio* que la sociedad pagana se hizo eco de su existencia según se desprende del siguiente texto: "Ordenó (el rey Sapor) que del mismo modo (a como ha hecho con la esposa de un tal Craugasius de Nisibis) se conservase intactas a cuantas vírgenes hallasen consagradas al culto divino según la costumbre cristiana, y que sirviesen a su religión según el ritual en uso sin que nadie se lo impidiese" (Amm. Marcel. XVIII, x, 4). Se trataría de *sanctimoniales uirgines* del alto valle del Eufrates, según se desprende del contexto, y referido al año 359. Pero, sin embargo, no había mediado el siglo IV y en algunas partes de Siria era desconocido todavía este tipo de consagración; así se desprende de Eusebio de Emesa, *hom.* VII.

⁷² Ambr., *De uirginibus* III, 1. A una *uelatio* en esta basílica se refiere Jerónimo en *Ep.* CXLVII, 6: *Post apostoli Petri basilicam, in qua Christi flammeo consecrata est*. Por el propio Ambrosio sabemos que llegaban muchas jóvenes a Milán desde Plasencia, Bolonia, e incluso desde la Mauretania, para recibir el velo de sus manos, cfr. *de uirginibus* I, 11. *De institutione uirginis* (391-392) fue escrito en ocasión de la *uelatio* de la joven Ambrosia de manos del obispo de Milán. La joven era nieta de Eusebio, amigo de

Demetriade, de la ilustre *gens* de los Anicios, hija de Olibrio y de Juliana, nieta de Anicia Proba, que recibió el velo de su consagración en torno al 413 de manos del obispo Aurelio en la ciudad de Cartago, a la que la familia había llegado abandonando Roma a la invasión de Alarico:

"Sé muy bien que a la invocación del prelado el velo virginal cubrió su santa cabeza"⁷⁴.

La ceremonia de la *uelatio*, sobre todo cuando de vírgenes nobles se trataba, constituía todo un acontecimiento público y era, además de una muestra de reconocimiento por parte de la Iglesia a esta santa profesión, eficaz medio propagandístico para captar nuevas vocaciones entre mujeres nobles así como entre las humildes, a la vez que arrastraba tras de sí a un número considerable de esclavas que se unían a la empresa de sus señoras. Agustín exhorta a seguir el ejemplo de Demetriade con ocasión de su consagración:

"Imiten muchas de las esclavas a su señora, las plebeyas a la noble, las que son frágilmente excelsas a la que excede por su

Ambrosio y quizá se trate del obispo de Bolonia, *cfr. Patrología* III, 195.

⁷³ Hier., *Ep.* XXIV, 2. No podemos asegurar que Jerónimo utilice el término *consecrata* para indicar la *uelatio* de Asela; acaso simplemente su íntima resolución de abrazar la virginidad. Tampoco el hecho de que la *uelatio* de Asela, si tuvo lugar, se llevara a cabo a tan temprana edad. No parece, sin embargo, que entonces hubiese reglamentación alguna que estableciese un límite de edad mínima para el solemne voto de las vírgenes (ello dependía del parecer del obispo). El concilio III de Cartago (397) ordena que la *uelatio* no se realice antes de los 25 años, canon IV; de igual modo el concilio de Milev (416), canon XXVI, mantenido en el concilio General de Cartago del 418, pero autorizando a los obispos a consagrar a las vírgenes menores de 25 años en casos de necesidad como el peligro de la pérdida de la virginidad de la joven o por grave enfermedad. Por el contrario, tanto el concilio I de Zaragoza (380), canon VIII, como el concilio de Agde (506), canon XIX, prohíben la consagración virginal antes de los 40 años; precepto que tuvo sanción legal en la *NMai* 6, 1. La disciplina de la iglesia romana permanece incierta. *Cfr.* F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, *Codex Aquilarensis* 2 (1989), 36; Metz, *o.c.*, 105 ss.; J. Gaudemet, *o.c.* 207.

⁷⁴ Hier., *Ep.* CXXX, 2: *Scio, quod ad imprecationem pontificis flammeum uirginalis sanctum operuerit caput. Cfr. Aug., Ep.* CL: *Velationis apophoretum gratissime accepimus*. Demetriade recibió, a petición de su madre y de su abuela, diversas cartas de exhortación a perseverar en su santo propósito, todas ellas de preclaras personalidades eclesiásticas del momento como Jerónimo, Agustín y Pelagio; *cfr.* M. Gonsette, *Les directeurs spirituelles de Démétríade*, *NRT* 60 (1933), 784. De la juventud de Demetriade en el momento de la *uelatio* dan fe no sólo los testimonios a ella referidos por Jerónimo, *puellares annos* (CXXX, 1), *cum aetas maturior fuit* (CXXX, 14), sino también el hecho de que abrazó la *professio uirginalis* y recibió la *uelatio* cuando se hallaba a punto de contraer matrimonio (Hier., *Ep.* CXXX, 5; Aug., *Ep.* CL), lo cual es indicio de que por encima de las normas conciliares existían excepciones permitidas por los obispos.

humildad; las vírgenes que desean para sí la alcurnia de los Anicios, elijan la santidad"⁷⁵.

Mientras tanto, Jerónimo, en un tono no exento de exageración en él característico, da cuenta del fenómeno de las múltiples conversiones que seguían a la *uelatio* de un miembro de una distinguida familia, precisamente cuando habla de la toma del velo por Demetriadé:

"Como de raíz fecunda, brotaron entonces muchas vírgenes, y el ejemplo de su patrona y señora fue seguido por una turba de clientes y siervas. Hervía por todas las casas la profesión de la virginidad, y si la condición carnal era diversa, uno sólo era el premio de la castidad"⁷⁶.

LOS EXEMPLA, ACICATE PARA LA ASCESIS VIRGINAL

Excelente medio de acrecentar las vocaciones ascéticas, ya lo hemos dicho, son los innumerables escritos, tratados, cartas, sermones, biografías, en las que los Padres de la Iglesia exaltan las excelencias de la virginidad y la casta viudez, situadas muy por encima de la vida conyugal. Figuras como el papa Dámaso (366-384), tenaz defensor del ascetismo cuya actividad y sus escritos, desdichadamente perdidos, eran encomiados por Jerónimo, y su lectura aconsejada a las vírgenes⁷⁷, el obispo Ambrosio, con varias obras dedicadas a la virginidad y un tratado de exhortación a la viudez en castidad⁷⁸, y junto a ellos las figuras no menos destacadas de Jerónimo y Agustín, contribuyeron de manera notable a la propagación de la vida ascética en el ámbito femenino⁷⁹.

⁷⁵ Aug., Ep. CL: *Imitentur eam multae famulae dominam, ignobiles nobilem, fragiliter excelsae excelsius humilem; uirgines quae sibi optant Aniciorum claritatem, eligant sanctitatem.*

⁷⁶ Hier., Ep. CXXX, 6: *Quasi e radice fecunda multae simul uirgines pullularunt exemplumque patronae et dominae secuta est clientium turba atque famularum. Per omnes domos feruebat uirginitatis professio, quarum cum impar esset in carne condicio, unum erat praemium castitatis.*

⁷⁷ Hier., Ep. XXII, 22, en la que recomienda a Eustoquia un tratado *De uirginitate* en verso y prosa compuesto por Dámaso.

⁷⁸ Sobre las diversas obras que dedica a la virginidad y viudez en castidad, véase M.G. Mara, 'Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas' en *Patrología* III (al cuidado de A. Berardino), Madrid 1981, 193 ss.

⁷⁹ Recuerda F.E. Consolino, o.c., 35, que en el ámbito masculino no existe una producción

En los escritos en favor de la castidad hace su aparición ahora una importante novedad, incidiendo en buena medida en el aumento de las vocaciones. Junto a los tradicionales *exempla* de mujeres virtuosas extraídos del Antiguo y Nuevo Testamento y de los mártires de las persecuciones, se añaden ahora retratos de nobles y virtuosas mujeres de sus propios días, quienes, con su ejemplar vida basada en la castidad, la oración, la renuncia al mundo y la práctica de buenas obras, son dignas de ser equiparadas a aquellas mujeres del pasado, de ser presentadas como ejemplo y para edificación de los fieles. Fue sin duda Jerónimo quien con mayor afán difundió estos ejemplos a través de sus opúsculos o tratadillos en forma de cartas, galerías de retratos femeninos, de vírgenes y viudas que perseveran en castidad y llevan vida ejemplar, gracias a los cuales contamos hoy con buena información para el estudio de un sector aristocrático y femenino de la sociedad de finales del siglo IV⁸⁰. Un pasaje de su carta a Furia es fehaciente prueba de la excelente acogida que tales *exempla* tenían entre el público femenino; tanto mejor acogidos cuanto más cercano fuese el modelo propuesto. Jerónimo, después de ofrecer a Furia diversos ejemplos de viudas del Antiguo Testamento, Ana, Sarepta o Noemí, concluye diciendo:

"Mas, ¿a qué ir a buscar viejas historias y tomar de los libros las virtudes femeninas cuando, en la ciudad misma en que vives puedes ponerte a muchas ante los ojos e imitar sus ejemplos? Para que no parezca adulación enumerar una por una, te baste con la santa Marcela que, respondiendo a su linaje, nos ha reproducido algo del Evangelio. Ana, desde su virginidad, vivió siete años con su marido, ésta, siete meses..."⁸¹.

paragonable a la destinada al público femenino, ni en el plano de la concepción teórica, ni en el de la exhortación.

⁸⁰ En realidad, es el único sector social que nos ofrece más rica información, *cfr.* G. Penco, La composizione sociale delle comunità monastiche, *StudMon* 4 (1962), 262 ss.

⁸¹ Hier., *Ep.* LIV, 18: *Quid uetera repetam et uirtutes feminarum de libris proferam, cum possis multas tibi ante oculos proponere in urbe qua uiuis, quarum imitari exemplum debeas? et ne uidear adulatione per singulas currere, sufficit tibi sancta Marcella quae respondens generi suo aliquid nobis de euangelio retulit. Anna septem annis a uirginitate sua uixerat cum marito, ista septem mensibus....* A la galería de retratos de mujeres ofrecida por Jerónimo, podríamos añadir, en menor medida, la de Ambrosio, quien en su *De uirginibus* dedicado a su hermana Marcelina hace un elogio de las virtudes de esta virgen, o el *De exhortatione uirginitatis*, cuya figura central es la viuda Juliana, quien cuenta entre sus muchos y excepcionales méritos el haber mandado construir a sus expensas un templo, haber guardado continencia conyugal en vida de su marido y, tras la muerte de éste, convencer a sus hijos para que abrazasen con ella la vida de castidad. No apreciamos, en cambio, en Agustín esta tendencia, enemigo

Así pues, el movimiento ascético se nos presenta en la segunda mitad del siglo IV en franco desarrollo. Pero los modos de entender y practicar el ascetismo son diversos, como diversas parecen ser las causas que generan esta práctica de vida. En este desarrollo ascético cobran papel protagonista las exhortaciones de los Padres de la Iglesia que tratan de encauzar las vidas de estas mujeres *Deo dicatae*, aunque no siempre coinciden en sus directrices.

como era de personalizar; tan sólo hallamos una única excepción con su madre Mónica, ejemplo de virtuosa madre y esposa, según testimonia en *Confessiones*.

ASCETISMO MUNDANO

CONSIDERACIONES DE SAN JERÓNIMO SOBRE LA MORALIDAD DE ROMA

No todas las mujeres que encauzaban sus vidas por el camino ascético, fuesen vírgenes o viudas, respondían efectivamente a los ideales propuestos y encomiados por las figuras eclesiásticas. El ascetismo femenino, incluso cuando culminaba en la ceremonia de la consagración de manos del obispo, no implicaba forzosamente un cambio sustancial en la vida de estas mujeres.

La necesidad de ofrecer consejos en favor de una norma de vida distinta para las vírgenes y viudas que para el resto de las mujeres paganas o cristianas, a través fundamentalmente de escritos exhortatorios que inevitablemente llegaron a crear modelos de comportamiento a imitar, es prueba y testimonio de que muchas vírgenes y viudas frecuentaban una vida social y de relaciones sin grandes limitaciones, viviendo como un miembro más en el seno familiar, traspasando incluso, y frecuentemente, determinados ámbitos de la sociedad civil que se suponían peligrosos para la guarda de su castidad.

Este ascetismo "mundano", tibio por cuanto que no suponía renuncia alguna salvo la sexual¹, debía ser práctica bastante arraigada en Roma a la llegada de Jerónimo en el 382, pues de ello se lamentará el riguroso monje de Belén durante su

¹ Es lo que A. Yarbrough, *Christianization in the Fourth Century: The example of Roman Women*, *ChHist* 45 (1976), 161, define como un "ascetismo de moda" entre las mujeres aristocráticas de Roma.

breve estancia en la urbe (382-385), y a él aludirá en numerosas ocasiones desde su retiro de Belén, como contrapunto al riguroso ascetismo, en el que enfatizará la práctica de la renuncia al mundo y el ejercicio de la virginidad. Ciertamente es Jerónimo quien más se detiene en la descripción de estas mujeres, pasando sin transición en sus escritos de los consejos a la crítica más afilada del ambiente mundanizado en que vivían muchas matronas que decían llamarse ascetas. No obstante, aunque debamos tomar con cautela las críticas del exaltado y rigorista monje², no por ello hemos de poner en duda esta convivencia entre ascetismo y vida social que muchas mujeres practicaban. Los tratados de exhortación a la virginidad del siglo IV continúan, como los del siglo anterior, insistiendo sobre lo que debiera ser ajeno a las mujeres *Deo dicatae*³, y el mismo San Agustín, que se cuidaba más de edificar que de censurar a sus fieles, se hace eco también de este fenómeno en alguna ocasión:

"Vemos de hecho a no pocas vírgenes consagradas a Dios que son, sin embargo, locuaces, curiosas, dadas al vino, pendercieras, avaras y soberbias"⁴.

En su intento de erradicar ese ascetismo "sauvage", falto de orden, en el que campaba la libertad por sus fueros⁵, Jerónimo no dudó en emplear todo su verbo satírico contra estas mujeres; pero, prescindiendo de las connotaciones de mal gusto,

² S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London 1925², 125 ss. afirma la exageración de Jerónimo en su descripción de tales mujeres llevado por su rigor ascético que considera el único camino de salvación para la fragilidad humana. "S: Jerome is not only a monk but an artist in words; and his horror of evil, his vivid imagination and his passion for literary effect occasionally carry him beyond the region of sober fact". Más moderado se muestra F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*. I, I Louvain-Paris 1922, 94, n.1: "Quelque part qu'il faille faire à l'exagération dans ces peintures satiriques, on ne peut mettre en doute qu'elles ne contiennent une certaine vérité".

³ Además de los tratados breves de Jerónimo en forma de cartas, *Ep.* XXII; LIV; CVII; CXXVIII; CXXX, entre otras, basta con citar a Ambrosio, en cuya obra *De uirginibus* (III, 25 ss.) se exponen también los placeres mundanos, peligrosos para la guarda de la castidad. Th. Camelot, *Les traités «de uirginitate» au IV siècle, en Mystique et Continence. Travaux Scientifiques du VII Congrès International d'Avon (Les Études Carmelitaines)*, Paris 1952, 273-292.

⁴ Aug., *De bono coniugali* I, xxiii, 30: *Sicut multas sacras uirgines nouimus uerbosas, curiosas, ebrias, litigiosas, avaras, superbas, cfr. En. in Ps.* 99, 13; *De sancta uirginitate* XXXIV, 34. El *De habitu uirginum* de Cipriano, todo él una exhortación al abandono del lujo y ornato personal, de la frecuentación de fiestas y otros actos públicos que hacían peligrar la virginidad consagrada, fue por ello mismo lectura aconsejada por Jerónimo y Agustín para quienes quisiesen permanecer en estado virginal.

⁵ La apreciación es de J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme au IV et V siècles*, *RSLR* XV (1979) 44, referido a las distintas experiencias monásticas vividas en solitario y previas a la difusión de un monacato regularizado. Cfr. R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1966, bajo la voz 'Monks and monasticism' en el índice.

nos describe un *modus vivendi* aristócrata y femenino coincidente con la pintura que el pagano Amiano nos ofrece de la sociedad de su tiempo. Una sociedad caracterizada por la vorágine de los banquetes y la diversidad de los placeres, con una amplísima libertad de las matronas que transitaban la ciudad en cerradas literas e iban precedidas y escoltadas por un tropel de siervos que las acompañaban; dadas a juegos torpes e indolentes, abandonadas las ocupaciones serias de antaño. Casas afamadas en las que en vez de al filósofo se oía al cantante, en las que en lugar de al orador se aplaudía a los histriones, con sus bibliotecas clausuradas como si de sepulcros se tratara. Una ciudad en la que cómicos, mimos y bailarines sin fin tenían la vida fácil mientras que los practicantes de las disciplinas liberales eran casi despreciados; una ciudad caracterizada por los cazadores de fortunas quienes se mostraban obsequiosos con los carentes de hijos y con los célibes, en la que gran número de mujeres con el cabello acicalado, y en edad de estar casadas y de tener descendencia, bailaban sin cesar en los salones hasta el punto de "abrillantar el pavimento con sus pies"⁶.

No de otro modo, en sus rasgos generales, describe Jerónimo a estas ascetas cristianas, vírgenes y viudas, que llevan una vida ociosa y mundana: Frecuentan las casas de otras matronas, las calles, las plazas, los baños, las representaciones teatrales, los festines donde paladear buenos y abundantes vinos y manjares. Controlan y disfrutan de su hacienda, sin pensar precisamente en conservarla para los hijos u otros descendientes familiares, y exhiben públicamente sus dotes caritativas para con los pobres. Se exhiben lujosamente vestidas y maquilladas, por más que algunas lleven incluso toscos vestidos y sucios miembros en su afán de aparentar mayor santidad o descompongan sus caras en señal del fingido ayuno. Frecuentan las reuniones intelectuales, donde no faltan clérigos y monjes holgazanes y vividores atraídos no tanto por el placer de cultivar el espíritu de estas damas como por mezclarse con la flor y nata femenina de la sociedad romana, con estas *clarissimae feminae*, y recibir de ellas, sus patronas, sus magníficas donaciones.

Nada parecía distinguir a estas mujeres, a juzgar por las palabras de Jerónimo, de otras matronas, cristianas o paganas, ya fuese en el cuidado en el vestir, en la vida familiar o en la asistencia a reuniones sociales o de otra índole, como pone

⁶ Amm. Marcell. XIV, 6, 16 ss. y XXVIII, 4, 6 ss. Cfr. J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale...*, 35. G. Boissier, *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*. II. Paris⁶ 1909, 186 y ss., afirma, en cambio, que tanto la descripción de Amiano Marcelino como la de Jerónimo, son inciertas por exageradas.

de manifiesto el monje dalmata en su descripción de las viudas, quienes *castae uocantur et nonnae*:

"La verdad es que han cambiado el vestido, pero no el antiguo boato. Precede a sus literas un cortejo de eunucos y el rellenito rostro se distiende en sus sonrosados carrillos, de suerte que se pensaría que no han perdido a sus esposos, sino que los buscan. Su casa está llena de aduladores y andan a banquete diario. Los mismos clérigos, a los que debiera obligar el magisterio y el temor, besan el cabello de sus patronas y con la mano extendida, como si pensaras que quieren bendecirlas, si no fueses conocedora de ello, reciben el precio del saludo. Ellas, entre tanto, como ven que los sacerdotes necesitan de su ayuda, se hinchan de soberbia y, porque prefieren la libertad de la viudez, como quienes han probado el señorío de los maridos, son llamadas castas y 'nonnas' y, después de una cena opípara, sueñan con los apóstoles"⁷.

Ciertamente Jerónimo describe un grupo femenino que nada tiene en común con el ideal ascético propuesto y defendido por él y que encontró respuesta en las piadosas mujeres del Aventino. Un grupo femenino que rechaza la primera regla ascética, la *seccesio mundi*, y para el que Jerónimo afirma también la falta de castidad; hecho que hubo de provocar frecuentes escándalos en la sociedad romana si, como relata el monje de Belén, eran muchas las mujeres comprometidas a la virginidad que finalmente no podían esconder las ilícitas relaciones por quedar embarazadas:

"Verás a muchas, viudas antes que casadas, proteger su infeliz conciencia tan sólo con un fingido vestido, a las cuales traiciona la hinchazón de su vientre y los vagidos de los niños mientras andan con la cabeza erguida y pies juguetones"⁸.

⁷ Hier., Ep. XXII, 16: *Nunc uero tantum ueste mutata pristina non mutatur ambitio. Praecedunt caueas basternarum ordo semiuir et rubentibus buccis cutis farsa distenditur, ut eas putes maritos non amisisse sed quaerere. Plena adulatoribus domus, plena conuiuus. Clerici ipsi, quos et magisterio esse oportuerat et timori, osculantur capita patronarum et extenta manu, ut benedicere eos putes uelle, si nescias, pretium accipiunt salutandi. Illae interim quae sacerdotes suo uident indigere praesidio, eriguntur in superbiam, et quia maritorum expertae dominatum uiduitatis praeferunt libertatem, castae uocantur et nonnae, et post cenam dubiam apostolos somniant, cfr. 11, 13, 24, 25, 26, 27, 29, 32, 38; XXVII, 2; XXXVIII, 3; XLIV, 8; XLV, 4; L, 3; LIV, 8 y 13; LXXVII, 4; LXXIX, 8; CXXIII, 17; CXXX, 18 y 19. Con la visión jeronimiana concuerda la *Didascalia*, cfr. *DACL* XV/2, 3020 y s. *Nonnae* son 'sanctimoniales, praesertim antiquae et senes virgines, aut sacrae uiduae: sicut enim *Nonnus* reuerentiam paternam, ita *Nonna* maternam denotat', Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, s.u. 'Nonnus'.*

⁸ Hier., Ep. XXII, 13: *Videas plerasque uiduas ante quam nuptas infelicem conscientiam mentita*

No en vano este defensor a ultranza del riguroso ascetismo oriental propugnaba la renuncia al siglo, y los rigores del cuerpo, como prácticas necesarias para vigorizar el alma y vencer las tentaciones; como única forma, en definitiva, de lograr perseverar en la castidad. Con una radical interpretación de las palabras de San Pablo,

"¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?"⁹,

Jerónimo condenaba enérgicamente la vida mundana de quienes decían abrazar el *propositum sanctitatis*.

La pintura que Jerónimo ofrece de estas ascetas mundanas, aunque no exenta de exageración, nos sitúa frente a un grupo de mujeres que, en palabras del monje, "no quieren ser vírgenes sino parecerlo" o, en el caso de las viudas, "prefieren la libertad de la viudez"¹⁰. Es decir, y prescindiendo de la clara alusión de Jerónimo en estas frases a la incontinenencia sexual, aquellas mujeres que se negaban a contraer matrimonio, o les había sido negado por su familia, y que al amparo de la nueva religión y aparentemente comprometidas en ella, gozaban de la libertad y los placeres como cualquier otra pero adquiriendo un prestigio y un papel que como simples cristianas no hubiesen alcanzado.

El ascetismo mundano no era práctica exclusiva de un sector femenino y aristocrático de la sociedad romana, por más que la afirmación de la religión cristiana en el Imperio a partir del reinado de Constantino coadyuvó para que un nutrido grupo de matronas romanas pudiera desarrollar este ascetismo mundano sin ser piedra de escándalo salvo para algunos espíritus cristianos y paganos como Jerónimo o Amiano Marcelino, entre otros.

Los varones, clérigos y monjes dados también a la ascesis pero practicada en las ciudades, mundanamente y sin excesivas privaciones, fueron objeto igualmente de las invectivas, y de la ira en ocasiones, de Jerónimo¹¹. Sobre todo los monjes.

tantum ueste protegere, quas nisi tumor uteri et infantum prodiderit uagitus, erecta ceruice et ludentibus pedibus incedunt; Claramente Jerónimo se inspira en Cipriano, *De habitu uirginum* 20. Véanse, además, de Jerónimo, los párrafos 14, 15 y 29 de esta misma carta, y las cartas LXXIX, 9; CXXXIII, 4, 10; CXXX, 18, 19.

⁹ Rm VII, 24: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?*

¹⁰ Hier., *Ep.* XXII, 15 y 16 respectivamente.

¹¹ Pero no sólo de Jerónimo. Véase el desarrollo que del tema nos ofrece R. Teja, Los orígenes del monacato y su consideración social, *Codex Aqvilarensis* 2 (1989), 11-31. Y con anterioridad, L. Gougaud, Les critiques formulés contre les premiers moines d'Occident, *Revue Mabillon* 24 (1934), 145-163.

Bueno será, en primer lugar, exponer las diferencias entre clérigos y monjes, siempre a juicio de Jerónimo.

Los clérigos suelen estar ordenados *in sacris*¹², residen en las ciudades, donde ejercen el ministerio eclesiástico¹³, tienen su propia familia, o son asistidos por su madre o hermanas. Tienen sus propios bienes y patrimonio, y llevan una vida mundana, frecuentando los baños, gozando del buen vestir y mejor oler¹⁴. Por razón de su ministerio frecuentan las casas de los fieles cristianos. No les obliga el ayuno (al menos no pone Jerónimo el énfasis en tal práctica), pero se les aconseja, en cambio, la castidad¹⁵. Una lectura desapasionada del epistolario de Jerónimo produce la impresión de que es una especie de cristianos necesaria pero con unas *mores* no deseables¹⁶.

Cuatro son los pilares básicos que hacen de un cristiano un monje. Vida en pobreza, práctica del ayuno y de la oración, y vida retirada. El monje habrá de vivir en pobreza¹⁷, sin nada que le pertenezca, contentándose con los diezmos que le ofrecieren, compartiendo su mesa con pobres y peregrinos, despreciando las riquezas¹⁸, huyendo de la caza de legados y herencias¹⁹, abandonando los bienes paternos²⁰.

Habrà de hacer del ayuno práctica constante, aunque sólo hasta el límite que pueda resistir el cuerpo, pues, como señala a la virgen Demetriade,

"El ayuno no es virtud perfecta, pero fundamento del resto de las virtudes"²¹.

¹² Hier., *Ep.* XXII, 28.

¹³ Hier., *Ep.* XIV, 8; CXXV, 17.

¹⁴ Hier., *Ep.* CXXV, 17.

¹⁵ Hier., *Ep.* XIV, 8.

¹⁶ Fundamentalmente en la *Ep.* LXIX a Océano, de tono polémico, en la que arremete contra los obispos, muchos de ellos recién llegados al episcopado y con dudosa vocación, que sólo persiguen la dignidad y los regalos; amantes del buen aseo y del bien vestir, de los espléndidos banquetes y los exquisitos vinos, arrogantes, avaros y soberbios. *Cfr. Ep.* XIV, 6: *Non est tibi eadem causa quae ceteris*. Carta a Heliodoro, clérigo que quiere ser monje, para quien se hace la pregunta de si los que viven en la ciudad son cristianos o no lo son.

¹⁷ Hier., *Ep.* LII, 5; XIV, 10; CXXV, 9.

¹⁸ Hier., *Ep.* CXXV, 7; XIV, 5.

¹⁹ Hier., *Ep.* LII, 5.

²⁰ Hier., *Ep.* XIV, 6.

²¹ *Ep.*, CXXX, 11: *Ieiunium non perfecta uirtus, sed ceterarum uirtutum fundamentum est*. *Cfr. Ep.* LII, 12; CXXV, 11.

La oración, junto con la lectura de las Sagradas Escrituras, es menester esencial y constante del monje, a quien exhorta a orar, además de retirado, ininterrumpidamente²², alternándola con la *lectio diuina*²³.

Jerónimo es firme partidario de la *secessio mundi* para la vida monástica, de un alejamiento físico del marco urbano, del abandono del hogar paterno²⁴. En carta al monje Rústico exclama:

"Tengo la ciudad por cárcel y la soledad por paraíso. ¿Por qué deseamos frecuentar las ciudades quienes nos reputamos por monjes?"²⁵,

y en carta a Helidoro le inquires:

"Traduce el término *monachus*, ése es tu nombre. ¿Qué haces en medio de la muchedumbre tú, que eres un solitario?"²⁶.

Razones tenía para ello, y así las expone en carta a Rústico. En la casa materna se halla expuesto a la pérdida de la pureza, pues la continuada presencia de las doncellas agitará su mente por las noches²⁷; la Caribdis de la avaricia, *radix omnium malorum*, continuamente le acechará, la Escila, o perros detractores, merodeará sin cesar²⁸, y continuadamente habrá de estar rechazando los delicados manjares que su madre le ofreciere²⁹. No le faltaban tampoco precedentes que tan buenos resultados produjeron; a saber, la vida anacoreta de los monjes en los desiertos de Egipto que él personalmente conoció antes del definitivo asiento en tierras de Belén.

²² Hier., Ep. LII, 13; CXXV, 11.

²³ Hier., Ep. LII, 7; CXXV, 7 y 11. Sigue siendo primordial el estudio de D. Gorce, *La Lectio Divina. Des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore I. Saint Jérôme et la Lecture Sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion-sur-Meuse y Paris 1925, principalmente 81 ss.

²⁴ Hier., Ep. XIV, 2; CXXV, 11; XIV, 6.

²⁵ Ep. CXXV, 8: *Mihi oppidum carcer est et solitudo paradisum. Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur?*

²⁶ Ep. XIV, 6: *Interpretare uocabulum monachi, hoc est nomen tuum: quid facis in turba qui solus es?*

²⁷ Ep. CXXV, 8: *Volo ergo te (...) non habitare cum matre (...) ne (...) inter frequentiam puellarum per diem uideas quod noctibus cogites.*

²⁸ Hier., Ep. CXXV, 2.

²⁹ Hier., Ep. CXXV, 11.

Se debate sin embargo entre la vida solitaria (tal parece propugnarla en carta a Heliodoro)³⁰ y la vida cenobítica, en comunidad, en consecuencia, con otros monjes, y sujetos todos a unas reglas y pautas de comportamiento comunitario. Al final parece decantarse por esta última, por cuanto que con ella se evitan al monje los peligros que entraña una vida solitaria:

"Lo primero que hay que tratar es si debas vivir solo o en compañía en un monasterio. Me place que tengas la compañía de los santos, no que tú mismo te enseñes y penetres sin maestro en el camino que nunca has recorrido, pues al punto habrás de desviarte a una parte y te expondrás al error más de lo menester, andes más o menos; que, corriendo, te fatigues, y, deteniéndote, te duermas. Bien pronto se insinúa la soberbia en la soledad, y a poco que ayunase, y no viese hombre alguno, piensa que es de cierta importancia, y olvidado de sí, de dónde vino, a dónde fue, encerrado en su cuerpo, vaga por fuera la lengua. Juzga, contra el parecer del Apóstol, a los siervos ajenos; lo que la gula exigiere, se lo proporciona su mano; duerme cuanto quisiere; hace lo que quisiere; nada teme; reputa a todos inferiores a él; está con más frecuencia en las ciudades que en su celda, y entre sus hermanos simula modestia quien se entremezcla con la muchedumbre de las plazas. ¿Entonces qué? ¿Reprenderemos la vida en soledad? De ninguna manera, pues con frecuencia la hemos encarecido. Pero queremos que de la palestra de los monasterios salgan soldados a quienes no atemorice el aprendizaje, quienes durante mucho tiempo se hayan entregado a la intimidad, quienes fuesen los más pequeños de todos para que se conviertan en los primeros de todos, a quienes no venció ni la escasez ni el hartazgo, que se alegren en la pobreza, cuyo hábito, conversación, rostro, modo de andar, sea doctrina de las virtudes, que no sepan, como los hombres torpes, simular prodigios de los demonios contra los que luchan para hacer milagros entre ignorantes y gente sencilla y, con ello, sacar beneficio"³¹.

³⁰ Hier., Ep. XIV, 10.

³¹ Ep. CXXV, 9: *Primumque tractandum est, utrum solus an cum aliis in monasterio uiuere debeas. Mihi placet, ut habeas sanctorum contubernium nec ipse te doceas et absque ductore ingrediaris uiam, quam numquam ingressus es, statimque in partem tibi alteram declinandum sit et errori pateas plusque aut minus ambules, quam necesse est, ut currens lasseris, moram faciens obdormias. In solitudine cito subrepiit superbia et, si parumper ieiunauerit hominemque non uiderit, putat se alicuius esse momenti oblitusque sui, unde quo uenerit, intus corpore lingua foris uagatur. Iudica contra Apostoli uoluntatem alienos seruos; quod gula poposcerit, porrigit manus; dormit, quantum uoluerit; facit, quod uoluerit; nullum ueretur, omnes se inferiores putat crebriusque in urbibus quam in cellula est et inter fratres simulat*

Las reglas básicas de la vida en comunidad las expresa de la siguiente forma:

"Has de vivir en un monasterio bajo la disciplina de un solo Padre, en compañía de muchos, de suerte que de uno aprendas la humildad, de otro la paciencia, que éste te enseñe el silencio, aquél la mansedumbre. No harás lo que quieres, comerás lo que te ordenen, tendrás cuanto recibieres, vestirás lo que recibieres, cumplirás con tu trabajo, te someterás a quien no quieres, caerás agotado en el lecho, dormirás mientras andas y, cuando aún no hayas completado el sueño, serás obligado a levantarte. Dirás el salmo cuando te toque (...). Servirás a tus hermanos, lavarás los pies a los huéspedes. Dolido, callarás la injusticia, temerás al superior del monasterio como a un señor, le amarás como a un padre. Todo cuanto él te ordenare lo creerás saludable para tí; no juzgarás el parecer de tu superior. Tu menester es obedecer y cumplir lo ordenado"³².

Sobre estos cuatro básicos pilares habrá de asentarse la vida del monje, mas no son las únicas exigencias que se le requieren. Encarece Jerónimo el cultivo de las cuatro virtudes cardinales, *prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo*³³. Considera que es idolatría el gusto por el lujo, la avaricia, la gula y la apropiación e indebido uso de la riqueza³⁴. En relación con ello, y desde la perspectiva de una vida alejada del

uerecundiam, qui platearum turbis concluditur. Quid igitur? Solitariam uitam reprehendimus? Minime, quippe quam saepe laudauimus. Sed de ludo monasteriorum huiusmodi uolumus egredi milites, quos rudimenta non terreant, qui specimen conuersationis suae multo tempore dederint, qui omnium fuerunt minimi, ut primi omnium fierent, quos nec esuries nec saturitas aliquando superauit, qui paupertate laetantur; quorum habitus, sermo, uultus, incessus doctrina uirtutum est, qui nesciunt secundum quosdam ineptos homines daemonum obpugnantium contra se portenta configere, ut apud inperitos et uulgi homines miraculum sui faciant et exinde sectentur lucra.

³² Ep. CXXV, 15: *Viure debere in monasterio sub unius disciplina patris consortioque multorum, ut ab alio discas humilitatem, ab alio patientiam, hic te silentium, ille doceat mansuetudinem, non facias, quod uis; comedas, quod iuberis; habeas, quantum acceperis; uestiaris, quod acceperis; operis tui pensa persoluas; subiciaris, cui non uis; lassus ad stratum uenias ambulansque dormites, necdum expleto somno surgere compellaris, dicas psalmum in ordine tuo (...), seruias fratribus, hospitum laues pedes, passus iniuriam taceas, praepositum monasterii timeas ut dominum, diligas ut parentem, credas tibi salutare, quidquid ille praeceperit, nec de maioribus sententia iudices, cuius officii est oboedire et implere, quae iussa sunt.*

³³ Hier., Ep. LII, 13. En otras ocasiones encarece el cultivo de la mansedumbre, LII, 5; CXXV, 15 (donde también la humildad y la paciencia); y de la pudicia, CXXV, 2.

³⁴ Hier., Ep. XIV, 4 y 5; CXXX, 14.

mundo y de la práctica del ayuno, sanciona la parquedad en las comidas³⁵ y previene de las comidas con seglares y de las bebidas embriagantes; en todo caso habrá de tener el monje tasa y medida en la mesa³⁶. De la misma forma, y con el pensamiento puesto en una ascesis corporal mortificante, preconiza una absoluta discreción³⁷, eludiendo los chismes y las murmuraciones³⁸, sabiendo guardar secreto de cuanto sepa, conozca o se le diga en ocasión de su visita a los enfermos en casa de los cristianos³⁹.

Vestirá discretamente, ni sucio, ni que llame la atención por su limpieza⁴⁰. Visitará a los enfermos. Trabajarán⁴¹, pero sobre todo con la finalidad de que el diablo le halle siempre ocupado⁴²; el ocio predispone a muchos vicios y actos idolátricos. El trabajo no se contempla expresamente como actividad creadora y positiva, sino como medida preventiva para el pecado, como terapia del alma⁴³. La misma idea sostiene Agustín. Respecto a las mujeres, por último, habrá de evitarlas. Es uno de los mayores riesgos a los que la ciudad somete al monje. Si hubiere necesidad de visitarlas, irá siempre acompañado de personas honestas y nunca estará a solas con alguna. La cohabitación la tiene expresamente prohibida⁴⁴.

Tras lo expuesto, ya podemos imaginar de qué lado irán las invectivas contra el clero y monjes mundanos, de suerte que nos ahorrará detenernos minuciosamente en ellas una vez anotado el ideal jeronimiano del cenobita y del casto y honrado clero. La mejor descripción del monje viviendo en el mundo y haciendo caso omiso de cuanto Jerónimo considera requisitos para una vida cenobítica probablemente la hallemos en las advertencias que dirige a la joven virgen Eustoquia:

³⁵ Hier., *Ep.* XIV, 10; CXXV, 7.

³⁶ Hier., *Ep.* LII, 11, *cfr.* XIV, 10.

³⁷ Hier., *Ep.* LII, 5.

³⁸ Hier., *Ep.* LII, 13 y 14; CXXV, 2.

³⁹ Hier., *Ep.* LII, 15.

⁴⁰ Hier., *Ep.* LII, 9. Sin embargo aboga por el cabello descuidado en carta a Heliodoro, XIV, 10, y por la sordidez de los vestidos, indicio -dice- de la candidez de espíritu, en carta a Rústico, CXXV, 7.

⁴¹ Hier., *Ep.* XIV, 10, *cfr.* CXXX, 15.

⁴² Hier., *Ep.* CXXV, 11; CXXX, 15.

⁴³ Así también se expresa F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità, Codex Aquilarensis* 2 (1989), 41.

⁴⁴ Hier., *Ep.* LII, 5.

"Mas no parezca que hablo sólo de las mujeres; huye también de los varones que vieres encadenados, con cabello femenino contra lo dicho por el Apóstol, con barba de chivos, con manto negro y sufriendo pacientemente el frío con sus pies desnudos. Todo eso son razones diabólicas. Roma se lamentó antaño de un tal Antimio, hoy de un tal Sofronio. Estos, tras entrar en las casas de los nobles y seducir a mujercitas cargadas de pecado, siempre aprendiendo y jamás llegando a la ciencia verdadera, fingen tristeza y con sus furtivas comidas nocturnas hacen como que prolongan largos ayunos. Me avergüenza decir lo demás, no parezca que lanzo invectivas, antes bien aconsejo. Hay algunos (hablo de hombres de mi condición) que ambicionan el sacerdocio y el diaconado para poder ver con mayor licencia a las mujeres. Toda su preocupación son los vestidos, oler bien, que sus pies no bailen en un calzado flojo. Rizan sus cabellos con bigudíes, sus dedos refulgen con anillos y para que su calzado no se moje en la calle suficientemente húmeda, apenas si rozan el suelo. Cuando vieres a los tales, estímalo más como desposados que como clérigos. Otros pusieron en esto su afán y vida: Conocer los nombres de las matronas, sus casas, sus costumbres. De uno de ellos, príncipe en este arte, te hablaré brevemente, de suerte que puedas reconocer más fácilmente a los discípulos una vez conocido el maestro. Se levanta sin tardanza con el primer rayo del sol, dispone el orden de las visitas a efectuar, estudia los trayectos más cortos, y el inoportuno anciano casi llega a penetrar en las alcobas de quienes todavía duermen. Si alcanza a ver un cojín, un elegante paño, algún mueble de la casa, lo encomia, se admira, lo palpa, y lamentándose de no poseerlo, más lo arrebatara que lo pide, pues todas ellas (las matronas) temen ofender al correcales de la ciudad. La castidad, los ayunos, son sus enemigos. Conoce las comidas por los olores y se le llama 'cebón', vulgarmente *gérón poppútson*. Su boca es bárbara y procaz, y siempre armada para los alborotos. A dondequiera que vuelvas, él es el primero con el que te encuentras. Lo que de nuevo suene, él es el autor o quien lo amplifica. Los caballos que cambia según las horas, tan relucientes están, tan fogosos son que se creería que es hermano del rey de Tracia [Diomedes]"⁴⁵.

⁴⁵ Ep. XXII, 28: *Sed ne tantum uidear disputare de feminis, uiros quoque fuge, quos uideris catenatos, quibus feminei contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientiam frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli. Talem olim Antimum, talem nuper Sofronium Roma congenuit. Qui postquam nobilium introerint domos et deceperint mulierculas 'oneratas peccatis, semper discentes et nunquam ad scientiam ueritatis peruenientes' (2 Tim 3, 6-7), tristitiam simulant et quasi longa*

En el texto reseñado hallamos no una, sino diversas clases de monjes y clérigos mundanos, pero todos tienen en común el incumplimiento de aquellos requisitos que para la clerecía y monacato establece Jerónimo⁴⁶. Debió ser una plaga ciudadana en los últimos decenios del siglo IV, quizá surgida al amparo de Joviniano y de aquellos monjes a los que tan severamente critica Jerónimo desde su retiro en Belén, hasta el punto que Teodosio ordenó su expulsión de la ciudad de Roma⁴⁷, instigado presumiblemente por el clero de Roma y por el obispo de Milán Ambrosio⁴⁸.

CONTEXTO SOCIAL DEL ASCETISMO MUNDANO

Razones poderosas que ayuden a comprender esta mundanización las hallamos en la política de Constantino. El cristianismo alcanzó con este emperador

ieiunia furtiuis noctium cibis protrahunt; pudet reliqua dicere, ne uidear inuehi potius quam monere. Sunt alii -de mei ordinis hominibus loquor-, qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius uideant. Omnis his cura de uestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri uestigio rotantur, digiti de anullis radiant et, ne plantas unidior uia spargat, uix inprimunt summa uestigia. Tales cum uideris, sponso magis aestimato quam clericos. Quidam in hoc omne studium uitamque posuerunt ut matronarum nomina, domos, moresque cognoscant. E quibus unum qui huius artis est princeps breuiter strictimque describam, quo facilius magistro cognito discipulos recognoscas. Cum sole festinus exsurgit; salutandi ei ordo disponitur; uiarum compendia requiruntur, et paene usque ad cubilia dormientium senex inportunus ingreditur. Si puluillum uiderit, si mantele elegans, si aliquid domesticæ suppellectilis, laudat, miratur, adtrechtat, et se his indigere conquerens non tam impetrat quam extorquet, quia singulae metuunt ueredarium urbis offendere. Huic inimica castitas, inimica ieiunia; prandium nidioribus probat et «altis», 'géron' uulgo 'popptitson' nominatur. Os barbarum et procax et in conuicia semper armatum. Quocumque te uerteris, primus in facie est. Quidquid nouum insonuerit, aut auctor aut exxagator est famæ. Equi per horarum momenta mutantur tam nitidi, tan feroces, ut illum Thracii regis putes esse germanum.

⁴⁶ A los textos aducidos añadimos éstos, sin por ello ser exhaustiva la búsqueda. Glotonería, XLIII, 2; CXXV, 16. Frecuencia de las visitas, sobre todo a las mujeres, XLIII, 2 y 3; L, 1 y 3; CXXV, 6. Murmuraciones, chismorreos, falsa elocuencia, XLIII, 2; L, 1; CXXV, 16; CXXX, 17. Cuidado, por goce, en el vestir, XLIII, 2. Excesivo cuidado por los bienes propios, XLIII, 2; CXXV, 6; CXXX, 7. Ignorantes, L, 1. A la caza de legados, LII, 5. Cohabitan con mujeres, CXXV, 6. Tienen criadas, CXXV, 16. Exceso en los ayunos, CXXV, 16; CXXX, 17. A Nepociano dice: "No pienses que la clerecía es una especie de la antigua milicia, ni busques el lucro de este mundo en la milicia de Cristo, ni tengas más de lo que tenías cuando comenzaste a ser clérigo", Ep. LII, 5.

⁴⁷ CTh XVI, iii, 1 (a. 390).

⁴⁸ J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire Romain (I-IV siècles)*, Paris 1959, 199 s. Pero ya Valente decretó una leva forzosa de los monjes de Egipto para la milicia en 365, cfr. Orosio VII, 33, 1-4, y en 370 firmó una constitución contra los monjes de Egipto que abandonaban sus deberes curiales, cfr. CTh XII, 1, 63. Un estudio de esta legislación se hallará en G.L. Falchi, Osservazioni su C.Th. 16, 3 'De monachis', *Accademia Romanistica Costantiniana* 4, 1981.

una existencia legal y privilegiada que facilitó la mundanización de la Iglesia cristiana. Las élites dirigentes de la nobleza romana, de las provincias, de la corte, son los agentes más destacados de su mundanización. Son ellos quienes comienzan a colonizar los puestos del alto clero, en particular en las provincias, aportando el peso del triple privilegio de su *ordo*: orgullo y voluntad de poder, dependencia de los bienes materiales y de una vida confortable, de un evangelismo bien mitigado, vanidad de una cultura bien refinada y divertida⁴⁹. Si así se comportaba el alto clero, procedente de los estratos superiores de la sociedad, no podemos esperar otra respuesta en el bajo clero, pues es reflejo de hábitos y comportamientos desplegados por aquel sector ciudadano. Este relajamiento de la austeridad religiosa alcanzó también a los que decían llamarse monjes, no vinculados necesariamente a una Regla definida o a un superior; como señala F. Cavallera, "no todos los que llevaban toscos vestidos eran émulo de Antonio o de Pacomio"⁵⁰.

Respecto al mundo femenino practicando una ascesis mundana, fundamentales factores que ayuden a comprenderla son, una legislación que, lejos de penalizar la viudez o el estado celibatario, admite a viudas y célibes en pie de igualdad con las que tienen la condición de casadas, con independencia de que haya o no descendencia dentro del matrimonio. Otro factor fue la alta estima de que gozaba la viudez, tras un único matrimonio con descendencia, en la sociedad pagana desde tiempos republicanos y sin solución de continuidad hasta el presente siglo IV, así como la castidad y continencia⁵¹. El tercer factor, y por último, es la preeminencia

⁴⁹ J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale...*, 32.

⁵⁰ F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I/1 Louvain 1922, 94.

⁵¹ "Las mujeres de la alta sociedad son educadas para ser continentes", A. Rouselle, La política de los cuerpos: Entre procreación y continencia en Roma, en G. Duby y M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Madrid 1991, 350 s. La moral de época imperial, "apoyada en leyendas médicas, se propuso encerrar el amor dentro de los confines del matrimonio, incluso para los jóvenes, e incitar a los padres a conservarlos vírgenes hasta el día de sus bodas", J. Gagé, Desde el vientre materno hasta el testamento, en Ph. Ariès y G. Duby (dir.), *Historia de la vida privada. I. Imperio romano y antigüedad tardía*, Madrid 1991, 38; anteriormente este mismo autor trata *in extenso* el problema en La familia y el amor en el Alto Imperio, J. Gagé, *La sociedad romana*, Madrid 1991, 169 ss., artículo previamente publicado en *Annales (ESC)* 33 (1978), 35-63. Retoma el argumento y tema E. Cantarella, *La mujer romana*, Santiago de Compostela 1991, 63 ss. La castidad y continencia fueron encomiadas por diversos médicos, por razones fundamentalmente higiénicas habida cuenta que la mujer estaba destinada a la procreación, acto a efectuar desde la condición de casada (sobre la consideración de la mujer desde la capacidad legal para ser madre, Y. Thomas, La división de los sexos en el derecho romano, en G. Duby y M. Perrot (dir.), *o.c.*, 150 ss). Una valoración de las reflexiones médicas se hallará en A. Rouselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989, 88 ss. Una corriente estoica, atisbada en Musonio Rufo, preconizaba igualmente la continencia como dominio de las pasiones. D.L. Hyamans, jr., *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen 1963, 71-77. Séneca, estoico como Musonio

cia de la castidad y de la continencia en el *éthos* de la religión cristiana⁵².

Actuando los tres al unísono (cierto es que con alguna que otra estridencia) permitieron la existencia de ese grupo de matronas ascetas denostado por Jerónimo y a las que podemos vislumbrar, mezcladas con las matronas paganas, en las digresiones de Amiano Marcelino sobre la sociedad aristocrática de Roma.

La legislación de Constantino, que acabó con la secular oposición pagana a las leyes caducarias, mediante la cual los célibes o casados sin descendencia quedaban equiparados a los unidos en matrimonio⁵³, fue paso importante en la emancipación femenina por cuanto que las mujeres podían regular su vida con mayor libertad, siempre y cuando fuesen *sui iuris*, al no verse constreñidas a un matrimonio, en el caso de las célibes, o a un nuevo matrimonio en el caso de las viudas o divorciadas sin descendencia en el primer matrimonio. De esta manera podían beneficiarse tanto de legados y herencias de familiares allegados, como libremente disponer de sus propios bienes sin temor a que el Estado se los apropiase como *bona caduca*⁵⁴.

Por encima de la dedicación a la virginidad, la principal responsabilidad de la mujer en la sociedad era la de la transmisión del linaje y la riqueza a través del matrimonio⁵⁵. Es una constante en la historia de Roma republicana y durante el Principado la consideración del matrimonio ordenado a la procreación; y ello es así porque es una institución política de la que Roma tiene necesidad pues de ella se nutre para sus propios fines, la perduración de la República. Pero otro fin no menos importante es la preservación y perdurabilidad de los linajes romanos. Esto se deja sentir incluso en los ambientes más claramente cristianos.

Quizá el ejemplo obligado sea el de Marcela. A los siete meses de casada enviudó sin dejar descendencia, y, por su edad, por la antigüedad de su familia⁵⁶,

Rufo, también participaba de la misma opinión expuesta en su tratado, hoy perdido, *De matrimonio*, cfr. Hier., *Adv. Iovin.* I, 49 (P.L. XXIII, 293).

⁵² Vide Th. Camelot, Les traités «de virginitate» au IV siècle, en *Mystique et Continence*, Travaux Scientifiques du VII Congrès International d'Avon (Les Études Camelitaines), Paris 1952.

⁵³ CTh VIII, xvi, 1, 1 (a. 320).

⁵⁴ Mas no fue la legislación de Constantino un intento por aliviar el malestar causado en los estratos superiores de la sociedad por las leyes caducarias. Su legislación tiene la intención de evitar las segundas nupcias porque busca el amparo de los hijos habidos, si los hay, en el primer matrimonio, precisamente los derechos patrimoniales; cfr. CTh III, xxx, 3 (a. 326); VIII, xviii, 3 (a. 334). C. Dupont, *Les Constitutions de Constantin et le droit privé au début du IV siècle. Les personnes* (Studia Juridica, XVII), Roma, repr. 1968, 115 s., 167-172.

⁵⁵ Cfr. A. Yarbrough, Christianization in the fourth Century. The example of Roman women, *ChHist* XLV (1976), 154 y ss.

⁵⁶ Pertenecía por línea paterna a la gens de los Marcelos, en la que se sucedían cónsules y pretores,

por su hermosura y buenas costumbres, *morum temperantia*, la quiso como esposa el consular Cereal, ya viejo, para hacer de ella su heredero. Albina, madre de Marcela, la incitaba a contraer nuevas nupcias pues las consideraba "ilustre baluarte para la viudez de la mansión"; además, con el nuevo matrimonio de su hija tenía la esperanza de una descendencia a la que dejar su patrimonio, ya que a la sazón carecía de hijos. Marcela, no obstante los requerimientos de Cereal y los ruegos de su madre, prefirió la viudez al ventajoso matrimonio que se le ofrecía⁵⁷.

Más claramente nos lo dice Jerónimo al respecto de Geruchia. Era hija, sobrina y nieta de castas viudas, *probatae in Christo feminae*. Acababa de enviudar y tenía un hijo póstumo, de nombre Simplicio, gracias al cual -dice Jerónimo- se podía conservar el linaje, la mansión y transmitir la herencia; razones esgrimidas en ocasiones para dar gusto a las pasiones, "de suerte que lo que hacen por intemperancia parezca que lo hacen por deseo de hijos"⁵⁸.

Marcela y Geruchia son viudas; una ha logrado descendencia, la otra carece de ella, pero ambas hacían uso de un derecho, como *sui iuris* que eran, que les permitía decidir sobre sus personas. Ciertamente, la condición de *sui iuris* no era ni mucho menos nueva en el derecho romano, pero lo que sí constituía un hecho novedoso era poder ejercerla renunciando, por ejemplo, a un segundo matrimonio sin verse penalizadas por una legislación que, vigente desde los inicios del Principado, se había mantenido en vigor hasta las medidas de Constantino en el 320.

Rasgos importantes que caracterizan la ascesis son la continencia y la morigeración. La continencia, y en particular en la viudez, era ya conocida, honrada y estimada en el viejo *éthos* romano y se encontraba en vigor en el siglo IV. La moralidad femenina, tal cual la podemos inferir de las inscripciones y de otras fuentes, era tan elevada como la pudo ser en tiempos pasados. También hubo familias aristocráticas paganas con mujeres tan puras como Lucrecia o Cornelia, o cualquier otra matrona de tiempos republicanos⁵⁹. El ideal de pureza, tanto en los hombres

mientras que por su madre, Albina, hija de Ceionio Rufio Albino, Prefecto de la ciudad en 335-337, se emparentaba con otra poderosa familia, la de los Ceionios. A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, REL 58 (1956), 241 ss. Véase el apéndice de *stemma*.

⁵⁷ Hier., Ep. CXXVII, 2 y 4.

⁵⁸ Ep. CXXIII, 2: *Haec breui sermone perstrinxi ut (...) praesertim cum postumus eius Simplicius nomen patris referat, et nulla sit excusatio desertae ac sine herede domus, sub quorum patrocinio interdum sibi libido blanditur, ut quod propter intemperantiam suam faciunt, uideantur facere desiderio liberorum.*

⁵⁹ Cf. Plin., Ep. IV, 19; III, 16; III, 3; Sen., *Ad Helu.* 14, 19; D.C. XLVIII, 5.

como en las mujeres, estaba en alza en algunos círculos sociales. En las familias de Séneca, de Tácito, de Plinio y de Plutarco, hubo hombres y mujeres con una rara concepción de la templanza y amor recíproco, de reverencia por el lecho conyugal, a la que Jerónimo y Agustín habrían dado su bendición⁶⁰. Musonio Rufo, estoico que vivió durante el período flavio, decía que en el matrimonio no debía haber contacto carnal si no era con intención de procrear⁶¹. Por otro lado, la sociedad romana siempre tuvo en alta estima la consagración a Vesta de un reducido número de doncellas, hijas de patricios, que habían de vivir en castidad desde su más tierna infancia y durante treinta años. Ya en el siglo IV, de Aconia Fabia Paulina, *uniuira* y esposa de Vetio Agorio Pretextato, se encomiaba su *castitas*, *pudicitia*, *fidelitas*, *benignitas*, *pietas*, *modestia* y *felicitas*⁶²; piénsese, por otro lado, en la continencia escrupulosamente observada tras su viudez por el emperador Juliano⁶³, o en el encendido elogio de Jerónimo hacia las antepasadas paganas de la noble Furia⁶⁴, quienes fueron *uniuira*⁶⁵.

El movimiento ascético cristiano no resultaba por tanto absolutamente novedoso en la Roma del siglo IV por cuanto que el mundo pagano compartía algunos rasgos que caracterizarán a la ascesis cristiana⁶⁶.

La doctrina cristiana, poco favorable en general a las segundas nupcias (ciertamente en Jerónimo; Agustín, por el contrario, no manifiesta desprecio alguno aunque prefiere la castidad de las viudas), señalaba la superioridad moral y las ventajas de la viudez sobre el matrimonio, exaltando por encima de todo la virgi-

⁶⁰ S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1904, 66 s.

⁶¹ O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Leipzig 1905, XIII A y B, 63 y ss.; A. Jugu, *Musonius Rufus. Entretiens et fragments*. Introduction, traduction et commentaire (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 5), Hildesheim-New York 1979, 65 s.; Ch. Favez, Un féministe romain: Musonius Rufus, en *Bulletin de la Société de Lettres* 20 (Lausanne 1933), 1 y ss. A.C. van Geytenbeck, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, ed. revisada y traducida por B.L. Hymans, jr., Assen 1963.

⁶² G. Polara, Le iscrizioni sul cippo tombale di Vezio Agorio Pretestato, *Vichiana* 4 (1967), 264-289.

⁶³ Amm. XVI, v, 1-8: modelo de ascesis. *cfr.* Iul., *Misopogon* 339c-340c; Amm. XVI, xxv, 4: su castidad y continencia. *Cfr.* Lib., *Or.* XVIII, 179 y *Paneg. Lat.* XI, xiii, 3 (citado por la edición de Galletier), *cfr.* R.C. Blockley, The Panegyric of Claudius Mamertinus on the Emperor Julian, en *AJPh* XCIII (1972), 442 y ss.

⁶⁴ Hier., *Ep.* LIV, 1.

⁶⁵ Sobre el ideal de las *uniuira*, B. Kötting, 'Univira' in *Inchriften, Romanitas et Christianitas. Studia J.M. Waszink oblata*, Amsterdam 1973, 195-206. Entre nosotros, ha insistido recientemente en el alto grado de moralidad y religiosidad pagana J. Montserrat, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid 1992, 76 ss.

⁶⁶ A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974, 170. J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam-New York-Oxford 1978, 293.

nidad⁶⁷. Así, al apoyo legislativo y a la corriente pagana ya señalada, se sumaba el de la Iglesia. Unos y otros posibilitaron, sin pretenderlo, los cauces por los que discurrió este movimiento ascético.

* * *

Ciertamente la patrística se encargó de resaltar entre los valores ascéticos el del desprendimiento de los bienes que debían ser donados a la Iglesia; la única acción verdaderamente social que podían desempeñar estas mujeres desde su ascetismo intramundano⁶⁸. Sus donaciones a la Iglesia, la erección a sus expensas de iglesias, hospitales, así como su mantenimiento, proporcionó a estas mujeres fama, prestigio y admiración⁶⁹, que las condujo en ocasiones a actuar con desmesurada soberbia, toda vez que sabían que la Iglesia se sustentaba en gran medida con sus aportaciones; por lo demás, la Iglesia estimulaba tales comportamientos en una sociedad en la que el papel de la mujer en el ámbito de las evergesías se hallaba muy restringido. De esta manera podían establecer un contacto directo y estrecho con la sociedad y a la vista de todos. Sus actitudes al respecto eran más, al menos aparentemente, un acto público y social que labor de piedad y caridad⁷⁰. Pero sus evergesías enriquecieron también a un clero ocioso y mundano como ellas⁷¹. Tan es así que Vetio Agorio Pretextato, durante la Prefectura de Roma (367-368), llegó

⁶⁷ Jerónimo trata expresamente de las *nuptiarum angustiae* en *Aduersus Heluidium* 20 (PL XXIII 214); *Aduersus Iovinianum* I, 12, 13, 47 (PL XXIII, 239, 241, 289-290); *Ep.* XXII, 2; LIV, 4. En su *Ep.* a la virgen Eustoquia recomienda la lectura de Tertuliano, Cipriano, Dámaso y Ambrosio, además de su *Aduersus Heluidium*, escrito polémico que trata de las pesadumbres que agobian a la mujer casada (*Ep.* XXII, 22). En efecto, Cipriano, *De habitu uirginum* 22, y Ambrosio, *De uirginibus* I, 24, hablan de ello. Agustín matizará estas *molestiae nuptiarum*, rechazando que puedan tomarse como argumento para abrazar la virginidad, *De sancta uirginitate* 13 ss.

⁶⁸ Jerónimo lo aconseja a Eustochia en carta XXII, 31; elogia a Fabiola porque a sus expensas fundó un hospital de caridad en carta LXXVII, 6, *cfr.* al respecto F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, en A. Giardina (ed.), *Istituzioni, Ceti, Economie* (Società romana e impero tardoantico, I), Roma 1986, 274 y ss. F. Bajo, *Las "viduae ecclesiae" de la Iglesia occidental* (s. IV-V), en *HAnt* XI-XII (1981-1985), 81 y ss.

⁶⁹ Hier., *Ep.* LXXVII, 6, donde elogia a Fabiola por haber fundado a sus expensas un hospital de caridad; XXII, 32; CVIII, 16.

⁷⁰ P. Brown, *Dalla «Plebs Romana» alla «Plebs Dei»*, en P. Brown, L. Cracco Ruggini y M. Mazza, *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e Popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino 1982, 134.

⁷¹ Valentiniano dirigió un edicto al papa Dámaso para que se leyera en todas las iglesias de Roma por el que prohibía, a) que eclesiásticos visitasen a las viudas, b) que recibiesen donaciones o legados de aquellas mujeres a las que visitaban so pretexto religioso, *CTh* XVI, ii, 20 (a. 390). Jerónimo afirma que los propios clérigos se las ingeniaban para burlar la ley mediante la práctica del fideicomiso, *Ep.* LII, 6. Según Ch. Pietri, *o.c.*, I, Roma 1976, 419, 570 s., Valentiniano se estaría haciendo eco de las críticas de la facción de Ursino a los partidarios de Dámaso. Veinte años más tarde el mismo tenor del edicto fue puesto en práctica por Teodosio, *CTh* XVI, ii, 27.

a decir al papa Dámaso: "Hazme obispo de Roma y mañana seré cristiano"⁷²; bien claro veía que quien ocupase la sede de Roma automáticamente se convertía en un potentado. El retrato que de Dámaso nos ha legado Amiano Marcelino⁷³ es el de un clérigo que frecuentaba los altos círculos aristocráticos de Roma, el de un *auriscalpium matronarum*⁷⁴, ávido por poseer la sede de Roma que le permitía enriquecerse con las oblacones de las matronas, pasearse con ricos vestidos en vehículos por la ciudad, y gozar de mesas opíparamente preparadas como ni siquiera lo estaban las de los propios reyes⁷⁵. Un retrato no muy distinto del que Jerónimo nos ofrece del clero de Roma.

⁷² Hier., *Contra Johannem Hierosolymitanum* 8.

⁷³ Id., XXVII, 3, 14. Cf. R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus* (collection Latomus, 141), Bruxelles 1975, 126.

⁷⁴ *Collectio Avellana* n.1, c. 9. La figura de Dámaso así evocada es la que parece desprenderse del conflicto habido con Ursino por la sede de Roma; Ch. Pietri, *o.c.*, 408 ss.

⁷⁵ Cfr. M.-A. Marié, *Ammien Marcellin. Histoire. Livres XXVI-XXVIII*, Paris 1984, 239 y ss., donde habla cumplidamente de Dámaso. V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo* (Studi di Storia Antica, 11), Bolonia 1985, 191 y ss.

HIJAS DESTINADAS A LA VIRGINIDAD

CARÁCTER VOLUNTARIO DE LA *PROFESSIO VIRGINALIS*

La promesa de las hijas a la virginidad desde su infancia, o incluso antes de haber nacido, efectuada por sus progenitores, es una realidad que constatamos bien entrado el siglo IV¹, y es una consecuencia más, en su vertiente social y religiosa, de la implantación del Cristianismo como religión oficial del Estado.

Ciertamente, tampoco éste era un fenómeno completamente nuevo en la sociedad romana, pues hay que recordar el reducido colegio pagano de las vírgenes vestales, las cuales eran ofrecidas por sus padres al Pontífice Máximo en una edad fijada entre los seis y los diez años²; y es quizá la aparente semejanza entre las dos instituciones, la pagana y la cristiana, la que lleva a los Padres de la Iglesia a resaltar el carácter voluntario de la *professio uirginalis*, puesto de manifiesto en las enseñanzas paulinas, y a señalar, entre las muchas diferencias que a su juicio ofrecían ambas instituciones, el nulo valor de una virginidad forzada, como era la que

¹ Cfr. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954, 107, afirma que se implanta a finales del siglo IV. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, V, Paris 1955, nota a la *ep.* CVII, 3 (p. 147 y 211) dice que esta práctica subsiste hasta el papado de Celestino III (1191-1198) en Occidente.

² La resistencia o facilidad ofrecida por los padres ante la dedicación de sus hijas a Vesta es un tema muy discutido, *cfr.* al respecto E. del Basso, *Virgenes Vestales*, *AAN*, LXXXV (1974), 180 ss. Sobre el papel de los padres y la edad de las niñas dedicadas a Vesta, *cfr.* Aul. Gel., *N.A.*, I, 12.

mantenían las vírgenes de Vesta, frente a la dignidad que a las vírgenes cristianas confería ante Dios y ante los hombres su voluntaria castidad.

San Agustín, en su particular exégesis de las palabras de María al ángel Gabriel:

*Quomodo fiet istud, quoniam uirum non cognosco?*³,

llega a afirmar que ya María había consagrado a Dios su virginidad de manera libre y espontánea, aun antes de saber que estaba destinada a concebir, para servir de ejemplo a las futuras vírgenes.

"Y así, incluso en la misma mujer en la que tomó la forma de siervo, quiso (Cristo) que la virginidad fuese libre"⁴.

Afirmado el carácter voluntario de la *professio uirginalis*, la dedicación de una hija nacida o por nacer a perpetua virginidad por iniciativa de sus piadosos padres quedaba condicionada, al menos de derecho, a la definitiva voluntad de la niña una vez adulta. Así lo manifiesta Agustín a propósito de la hija del presbítero Jenaro, menor de edad e ingresada en un monasterio, para la que el obispo de Hipona desea que

"El Señor la guíe, de suerte que se haga lo que de ella esperamos por la misericordia del Señor, no por sus méritos"⁵.

³ Lc 1, 34.

⁴ Aug., *De sancta uirginitate* IV,4: *Ac sic etiam in ipsa femina in qua formam serui accepit, uirginitatem esse liberam uoluit. Cfr. Hier., Ep. LXVI, 8. Sobre las diferencias entre la virginidad cristiana y las vírgenes vestales, Tert., Ad uxorem I, vi, 3; De exhortatione castitatis 13; Ambrosio, De uirginibus I, iv, 15; Aug., Contra Faustum XX, 21; Tractatus in Iohannis euangelium 13, 13; Hier. Ep. CXXIII, 7; Prudencio, Contra Symmachum II, 1065 ss. Cfr. R. Schilling, Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique, RSR, 35/2 (1961), 113-129. El carácter voluntario del voto virginal, apoyado en las palabras de S. Pablo a los corintios: "Acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor" (I Cor VII, 25), es proclamado por todos los Padres de la Iglesia, Ambros., De uirginibus I, v, 23; Hier., Adu. Helu., 20 (P.L. XXIII, 215); Ep. XXII, 20; Adu. Iou. I, 12 (P.L. XXIII, 237, 238); Aug., De sancta uirginitate IX, 9; X, 10; XII, 13; XIV, 14; XXXVI, 37; De bono uiduitatis XI, 14; Ep. CLXXXVIII, 6; CCLXII, 8; Sermo CXLVIII, 2.*

⁵ Aug., Sermo CCCLV, 3: *Gubernet illam dominus, ut impleat quod de illa speramus, in illius misericordia, non eius meritis.*

Así lo reconoce también Jerónimo cuando de la pequeña Pacátula, prometida por su padre Gaudencio desde su nacimiento, alaba más la esperanza de la virginidad de la niña que la realidad presente, sólo promesa⁶.

Qué duda cabe que las figuras eclesiásticas, a través de sus escritos de muy diversa índole sobre la excelencia de la virginidad, contribuyeron de manera notable a la propagación de esta práctica en los ambientes cristianos, pero es quizá Jerónimo, "l'apôtre de la virginité"⁷, quien con más ardor y de forma explícita la propugna, constituyéndose en su mayor propagandista: Su concepción del matrimonio como semillero de vírgenes, sus exhortaciones y consejos sobre cómo educar a las hijas desde su más tierna infancia para que perseveraran en el *propositum sanctitatis*, sus manifestaciones de encomio para aquellas consagraciones virginales decididas bien por "designio divino", bien por la simple voluntad de los progenitores, estableciendo al efecto paralelos bíblicos y promocionándolas al objeto de establecer *exempla* dignos de ser imitados por la comunidad cristiana, nos muestran al monje de Belén como el más radical defensor de la virginidad *a natiuitate*⁸.

PROMESA DE LOS PROGENITORES

Los sueños y las visiones jugaron un papel considerable en la vida de los hombres de la Antigüedad, paganos y cristianos, que encontraron en estos medios su posibilidad de comunicación con el más allá, de entrar en contacto con la divinidad y de convertirse en uno de sus elegidos⁹. El ensueño divino anunciador de una futura vocación constituye un *topos* de la literatura pagana; baste recordar el sueño de Luciano de Samosata en el que fue persuadido a proseguir sus estudios¹⁰. Pero también encuentra su lugar en la literatura cristiana, frecuentemente asociado a la

⁶ Hier. Ep. CXXVIII,1: *Spes magis in eam laudanda, quam res sit*. La misma frase empleará en su elogio a la virgen Demetriade (Ep. CXXX, 1), valiéndose de las palabras de Cicerón (*De re publica* frag. sed. incert. apud Servio, Ad Aeneidem VI, 875) como expresamente indica. En este caso debido también a la juventud de Demetriade, a pesar de que ésta ha sido ya consagrada por el obispo Aurelio de Cartago.

⁷ Así lo denomina J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, Paris 1959, 517.

⁸ Habría que añadir también su desprecio a la institución matrimonial, claramente reflejado en su tratado polémico *Adversus Iovinianum* y en alusiones dispersas en otros de sus escritos, pero éste es un tema del que nos ocuparemos en otro estudio.

⁹ P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris 1983, 130 s.

¹⁰ Luc., *El sueño o vida de Luciano*, 5 ss.

virginidad o el *propositum* monástico, como el que tuvo la piadosa Mónica, madre de Agustín, sobre la futura conversión de su hijo¹¹.

Entre estos sueños premonitorios, cobra especial relieve la *reuelatio diuina* a una mujer encinta, o a su marido, para anunciar la grandeza o destino excepcional del niño que va a nacer de la que Jerónimo, contribuyendo así a las vocaciones virginales decididas por divina voluntad, se hace eco en su elogio de la virgen Asela, bendecida *in matris utero* como Jeremías (*Jr* 1, 5) y Juan el Bautista (*Lc* I, 15), y cuyo destino fue revelado a su padre, quien vio en sueños la virginidad de su hija simbolizada en

"Una copa de nítido cristal más puro que el de cualquier espejo"¹².

Pero no siempre el designio divino decidía el destino virginal de una hija desde su nacimiento. Con más frecuencia ello obedecía a la simple voluntad de sus progenitores quienes prometían, en muchas ocasiones, a alguna de sus hijas aun antes de nacer, si carentes de descendencia las obtenían, o para evitar la muerte prematura de alguna de ellas; proceder que no escapa a los elogios del monje dalmata. Encomiando la resolución de la matrona Leta quien, tras ver cómo le perecían los hijos que engendraba, decidió prometer a Dios el vástago que no se malograra,

¹¹ Aug. *Conf.* III, 11, 19.

¹² Hier. *Ep.* XXIV, 2: *fiala nitentis uitri et omni speculo purioris*. También a la madre de Macrina, Emelia, le fue revelado en sueños la excepcionalidad de la hija que iba a dar a luz, Gregorio de Nisa, *Vita Macrinae* II, 21-24. Remontándonos a los Evangelios, el ángel Gabriel anunció a Zacarías el nacimiento de su hijo Juan, *Lc* I, 5. También a José se le apareció en sueños un ángel para revelar la naturaleza divina del niño que crecía en el seno de María y su misión salvadora del mundo, *Mt* I, 20. Y si de los libros canónicos pasamos a los apócrifos, nuevamente nos hallamos con la *reuelatio diuina* en el *Protoevangelion ... divi Iacobi Minoris* XIV, 2 en relación a XI, 2, y en el *Evangelium pseudo Matthaei* IX, 1 y 2, aduciendo tan sólo textos anteriores al siglo V. La *reuelatio diuina* la hallamos también referida a la madre de María, Ana, en estos mismos apócrifos.

El *topos* tiene paralelos en la literatura pagana; así, de Augusto escribe Suetonio, entre los muchos presagios acaecidos antes y después de su nacimiento y que presagiaban su futura grandeza, el sueño tenido por su madre Acia antes de dar a luz, Suet., *Augustus* 94. Cfr. F. Lanzoni, *Il sogno presagio della madre incinta nella letteratura medievale e antica* AB XLV (1927), 225-261; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, especialmente 217-223 sobre la posición de Jerónimo ante los sueños. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1990, 38 ss. (1ª ed. 1965); págs. 62 ss. de la traducción castellana (Madrid 1975). Trabajo reciente y de interés sobre las relaciones hombres-dioses a través del sueño en el siglo II d.C. es el de F. Gascó, *El asalto a la razón en el siglo II d.C.*, en J.M. Candau, F. Gascó, A. Ramírez de Verger, *La Conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, 25 ss.

Jerónimo afirma la recompensa divina que se obtiene al seguir el mandato de Yahvéh a Moisés,

"Conságrame todo primogénito. Todo lo que abre el seno materno entre los israelitas"¹³.

La recompensa de Leta por su ofrecimiento fue el nacimiento de la joven Paula,

"Que antes fue consagrada a Cristo que engendrada"¹⁴,

y el honor de verse equiparada con la bíblica Ana, quien después de años de esterilidad también había ofrecido el hijo que se le concediera, y fue gratificada por ello con el nacimiento de Samuel y después con otros hijos por haber cumplido el sacrificio de su primogénito¹⁵.

Al igual que Leta, también su cuñada Paulina malparía frecuentemente, pero se esforzaba en lograr descendencia no por cumplir simplemente con el deber conyugal sino porque

"Para eso había deseado los hijos, para dar vírgenes a Cristo"¹⁶.

Si bien no pudo ver cumplido su deseo de maternidad, pues murió de parto y sin dejar descendencia, a los ojos de Jerónimo ella consiguió su propósito, pues dió a luz al deseado varón en su marido Pamaquio quien, al encaminar su vida por el camino ascético a la muerte de su esposa, nació para la Iglesia como hijo póstumo¹⁷.

¹³ Ex 13, 2.

¹⁴ Hier., Ep. CVII, 3: *Quae prius Christo consecrata est quam genita*. Cfr. 6 y 8. Fue a ruegos de su madre Leta, y de la matrona Marcela, emparentada con aquélla por línea paterna, que Jerónimo escribió, en el año 400, una guía pedagógica (Ep. CVII) para la formación de esta joven que acababa de nacer.

¹⁵ Leta, hija del Pontífice pagano Albino, era la esposa de Toxotio, el único hijo varón de la venerable matrona Paula, cfr. Ep. CVII, 1. Sin duda Jerónimo influyó en la promesa de Leta y sin duda se equivocó al profetizar a Leta una nueva descendencia que le sería concedida, como a Ana, en recompensa por su sacrificio, pues todo parece indicar que ella y Toxotio no tuvieron más hijos.

¹⁶ Hier., Ep. LXVI, 3: *Ad hoc optasse filios ut Christo uirgines*.

¹⁷ Hier. Ep. LXVI, 4. Sin llegar a los excesos de Jerónimo, también Ambrosio se nos muestra como claro propagandista de esta práctica de destinar hijos a la virginidad. Ilustre antecesora de Leta es la viuda Juliana que, siguiendo también el ejemplo de Ana, había ofrecido a Dios el hijo varón que se le

De manera clara, a través de estos *exempla*, percibimos no sólo la exhortación que de esta práctica de destinar hijas a la virginidad hace Jerónimo, sino también la finalidad y justificación que el matrimonio tenía para el riguroso monje dalmata.

"Alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes"¹⁸.

En similares términos se expresa Eusebio de Emesa (300-ca. 359) cuando dice:

"Buenas son las nupcias, pues son raíz de vírgenes (...). Si no hubiese matrimonios, no habría vírgenes (...). Quienes se casaron honestamente, permanezcan ofreciéndonos vírgenes"¹⁹.

PARECER DE SAN AGUSTÍN

Frente a esta defensa a ultranza del precoz destino virginal de las jóvenes que hace Jerónimo a través de sus *exempla*, la posición al respecto de Agustín se nos presenta del todo distinta. No estaríamos muy equivocados al entender su oposición a estas prácticas, al menos cuando éstas pudieran llegar al extremo de la imposición, en la advertencia que hace el obispo de Hipona en un pasaje de su *De sancta uirginitate*, escrito a finales del 401, y en el que combate las tesis de Joviniano que igualaban los tres estados cristianos, matrimonio, viudez y virginidad.

concediera, *De exhortatione uirginitatis* 52; cfr. F. E. Consolino, *Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano: Il De exhortatione uirginitatis* di Ambrogio, *RSI* 94 (1982), 467 ss. Ambrosio exhorta a los padres para que influyan sobre sus hijas en el deseo de que abracen la causa ascética, animándolos con argumentos de tipo práctico: no tener que separarse de la hija entregándola a un extraño, no temer por su conducta o librarse de la entrega de la dote, *De uirginibus* I, vii, 32 ss.; aunque el obispo de Milán reconoce como más admirable la castidad que surge de manera espontánea en las jovencitas, sin la influencia familiar, I, xii, 62.

¹⁸ Hier. Ep. XXII, 20: *Laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi uirgines generant*; cfr. *Adu. Helu.* 19 (P.L. XXIII, 213); *Adu. Iou.* I, 3 (P.L. XXIII, 223).

¹⁹ Hom. VI, 6: *Bonae igitur nuptiae: sunt enim radices uirginum*. Hom. VI, 7: *Si enim non essent nuptiae, nec uirgines essent (...). Quae honeste nubunt, maneant nobis uirgines generantes*. E.M. Buytaert, *Eusébe d'Emese. Discours conservés en latin I* (Specilegium sacrum Lovainense, 26), Louvain 1973.

"No deben compararse los matrimonios con los méritos de los continentes aduciendo que de ellos nacen las vírgenes. Esto no es fruto del matrimonio, sino de la naturaleza, así establecida por la divinidad; de tal suerte que toda mujer nace virgen, sin embargo ninguna nace como virgen consagrada, de cualquier unión humana de ambos sexos, bien sea de una unión adecuada y honesta, bien sea de una unión inadecuada e ilícita. Y así ocurre que nazca una virgen producto incluso del estupro, pero la consagrada ni siquiera del matrimonio"²⁰.

San Agustín, que se nos muestra como el gran defensor de la libre elección de la *professio uirginalis* en sus escritos doctrinales y pastorales, sólo implícitamente nos refleja esta práctica de destinar hijas a la virginidad en sus alusiones a la hija del presbítero Jenaro ya mencionada, que crece y se educa entre los muros de un monasterio, o en las respuestas a las demandas del presbítero Felix sobre la licitud de la revocación del voto de virginidad de una hija, previamente emitido por su madre, y en su lugar la consagración de la viudez de ésta²¹.

Las tempranas vocaciones ascéticas que manifiestan muchas jóvenes y que causaban el mayor gozo a Jerónimo, el caso de Asela, Eustoquia y tantas otras, no parecen a Agustín dignas de ser tenidas en cuenta a juzgar por sus palabras sobre la jovencita bajo la protección de la Iglesia para la que el obispo recibe una oferta de matrimonio. Agustín señala los deseos ascéticos de esta joven que aún no está en edad de matrimonio, pero añade que eso, a sus años,

²⁰ Aug. *De sancta uirginitate* X, 10: *Nam ne illo quidem debent continentium meritis se conferre coniugia, quod ex eis uirgines procreantur: hoc enim non coniugii bonum est, sed naturae; quae sic diuinitus instituta est, ut ex quolibet humano utriusque sexus concubitu, siue ordinato et honesto, siue turpi et illicito, nulla femina nisi uirgo nascatur, nulla tamen sacra uirgo nascitur: ita fit ut uirgo nascatur etiam de stupro, sacra autem uirgo nec de coniugio*. No olvidemos que poco antes, también en el 401, escribió Agustín *De bono coniugali*, realzando la bondad y dignidad del matrimonio, tan malparado en la obra polémica de Jerónimo, *Aduersus Iovinianum* (393). Con esta obra refutó de forma brillante la doctrina del monje romano Joviniano, pero provocó también el escándalo y la más enérgica protesta de algunos círculos cristianos de Roma por sus provocadores comentarios sobre la condición de la mujer y el matrimonio, hasta el punto que uno de los mejores amigos de Jerónimo, el senador cristiano Pamaquio, le instó, sin éxito, a que diese pública explicación de sus opiniones y a que rectificase algunas de las afirmaciones vertidas en aquel libelo, *cfr.* Hier., *Ep.* XLVIII y XLIX.

²¹ Aug., *Ep.* 3°. Se trata de una mujer que tuvo varios hijos que pronto perecieron. Sólo le quedaba una hija, a la que impedía se consagrara a la virginidad, pues quería casarla con el propósito de tener descendencia, y perpetuar así el linaje y el patrimonio. Cayó enferma y la madre la consagró a Dios a fin de que la sanase. Una vez sana, revocó el voto y en su lugar pretendió ofrendar su viudez en castidad a Dios.

"Más bien es locuacidad infantil que promesa de quien quiere profesar"²².

Lo cierto es que, en el sentir de este obispo, sólo llegada a cierta edad estará la joven, y sólo ella, en condiciones de decidir su destino; derecho y libertad de elección sobre la que Agustín, a diferencia de Jerónimo, no cesará de insistir cuando la ocasión se le presente. Así hizo Demetríade, que abrazó la vida virginal cuando estaban próximas sus bodas por lo que su madre, la ilustre Juliana, la consagró a Cristo pero, puntualiza Agustín como para evitar equívocos, porque ella (Demetríade) lo quiso y lo pidió²³.

Como habrá de hacer la hija del presbítero Jenaro y la joven a la que se refiere la carta 3*, a cuya madre advierte:

"No depende de ti qué elija la joven cuando crezca, cuando llegue a la edad en la que debe elegir (...). No sólo sin tu pecado, sino incluso sin el suyo, eligirá el matrimonio antes que la profesión virginal si esto prefiriese"²⁴.

En carta a Ecdicia, recriminará a esta matrona por haber entregado su fortuna a los pobres, perjudicando con ello a su hijo, y le dirá lo siguiente:

"... ignorando (el padre) qué habría de elegir cuando comenzase a ser adulto, si la profesión monástica, o el ministerio eclesiástico, o el vínculo de la necesidad conyugal. Pues aunque los hijos de los santos son orientados para ser animados y educados para lo mejor, cada cual recibe de Dios un don propio; éste así, aquél de otro modo"²⁵.

²² Aug. Ep. CCLIV: *locus sit potius garrientis, quam sponsio profitentis*. También Ambrosio se sentía complacido por las tiernas vocaciones, sobre todo cuando éstas surgían espontáneamente, sin la intervención de los padres, cfr. *De uirginibus* I, xii, 62.

²³ Aug. *De bono uiduitatis* XIV, 18.

²⁴ Aug., Ep. 3*, 3: *Non est in tua potestate quid eligat puella si creuerit, cum ad aetatem peruenerit qua debet eligere (...). Non solum autem sine tuo, uerum etiam sine suo peccato ante professionem uirginitatis, si hoc maluerit, eligit nuptias*.

²⁵ Aug., Ep. CCLXII, 8: *...ignorans quid sectaturus esset, cum in aetate grandiuscula esse coepisset; utrum monachi professionem, an ecclesiasticum ministerium, an coniugalis necessitudinis uinculum? Quamuis enim ad meliora excitandi et erudiendi sint filii sanctorum, unusquisque tamen proprium donum habet a Deo; alius sic, alius autem sic*.

PROPEDEÚTICA DE SAN JERÓNIMO

Por el contrario, para un asceta riguroso como era Jerónimo no bastaba el *topos* del designio divino, ni los *exempla* de ilustres y virtuosas vírgenes de sus propios días, para lograr que la virgen perseverara en su propósito; era preciso fortalecerla desde su más tierna infancia con una práctica de vida y una formación que mantuviesen presente en ella a qué elevada misión había sido destinada, a qué Señor estaba prometida pues

"Como el agua en el arriate sigue al dedo que la precede, así la edad blanda y tierna es fácil de doblar a una u otra parte y se deja llevar a donde se la dirija"²⁶.

Desde su nacimiento, pues, la joven debía ser iniciada en el temor de Dios, en las austeridades y sagrados estudios que por siempre guiarían su vida ascética, ignorando todo aquello que por su condición le sería prohibido en el futuro, lo que haría más sencillo su desprecio²⁷: Sus vestidos habrían de ser sencillos, carentes de todo lujo y ornato; los juegos, entre niñas virtuosas, evitando a los varones; la alimentación, austera, aunque sin caer en rigurosas abstinencias que serían perjudiciales para la salud infantil; la vida cotidiana, en recogimiento, no saliendo sino al templo y en compañía materna²⁸.

Tales austeridades, inspiradas en el ideal monástico y que llaman nuestra atención por su dureza, irían acompañadas de sólidos conocimientos gramaticales de latín y de griego, aprendidos en las Escrituras y, por consiguiente, con total exclusión de los textos profanos, a lo que seguiría un rígido y progresivo aprendizaje de los textos bíblicos, desde el salterio al Cantar de los Cantares, alternado con lecturas

²⁶ Hier., *Ep.* CXXVIII, 4: *Ut enim aqua in areola digitum sequitur precedentem, ita aetas mollis, et tenera in utramque partem flexibilis est, et quocumque duxeris, trahitur.* Cfr. CVII, 3, 8 y 4 donde Jerónimo, valiéndose de Horacio (*Ep.* I, 2, 69 s.) afirma la importancia de la formación ascética desde la infancia: "El cántaro nuevo conserva por mucho tiempo el sabor y olor del líquido de que se impregnó primero".

²⁷ Hier., *Ep.* CVII, 4, 8; CXXVIII, 2. Sin duda se guiaba Jerónimo por su propia experiencia, pues hay que recordar su lucha contra los recuerdos mundanos que fueron causa de dolorosas mortificaciones en la soledad del Calcis, *Ep.* XXII, 7; CXXV, 12. Sobre la estancia de Jerónimo en el desierto de Calcis, cfr. F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre.* Louvain-Paris 1922, 39-50; J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, writings and controversies*, London 1975, 46-72; J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1985, 63-77.

²⁸ Hier., *Ep.* CVII, 4-11; CXXVIII, 2, 4; XXII, 17.

patrísticas de exhortación a la virginidad como eran las cartas de Atanasio, los libros de Hilario, los de Ambrosio y sobre todo las obras de Cipriano²⁹.

La oración, el canto de los himnos y los salmos no ocupaban lugar menor en las tareas cotidianas de la joven, utilizando el horario monástico de oración: A mitad de la noche y por las mañanas, a las horas tercia, sexta y nona. Finalmente, en los ratos de ocio también habría de comportarse como una futura *monacha*, ocupándose en tareas propias de su sexo y condición como eran el hilado y el tejido de ropas sencillas con las cuales protegerse del frío³⁰.

Esta educación ascética no sería posible sin el cuidado y ejemplo de cuantos rodeaban a la joven virgen, educadores, siervas, nodrizas de probada virtud, y exigía sobre todo la absoluta dedicación de la madre en tan delicada y onerosa empresa, pues sólo ella sería responsable del éxito o fracaso de la misma y así lo advierte Jerónimo a Leta:

"Ofrecer (a Dios) a tu hija o no ofrecerla, estaba en tu poder (si bien tu caso sea distinto pues la consagraste antes de concebirla); pero descuidar a la ya ofrecida es cosa en que corres gran peligro"³¹.

Se trataba, en suma, de un riguroso programa de educación cristiana desarrollado por Jerónimo para las jovencitas destinadas desde su nacimiento al servicio divino, y que en la práctica no podía ser realizado con éxito entre personas ligadas al siglo, por lo que suponía, además, el alejamiento del ambiente familiar cuando en éste no había otras mujeres ascetas. Así lo reconocía el monje al final de su carta a Leta cuando, manifestando la difícil tarea que supondría para esta madre seglar la formación de su hija, proponía para la joven Paula su abandono de Roma tras el destete, *postquam ablactaueris*, y su ingreso en el monasterio de Belén, donde sería criada en el santo ejemplo de su tía Eustoquia y de su abuela Paula, y le tendría a él mismo por guía espiritual³².

²⁹ Hier., *Ep.* CVII, 4, 9, 12; CXXVIII, 1, 4; XXII, 17, 22. Hay que recordar los reproches de Rufino a Jerónimo por su continuada afición a los libros profanos a pesar del juramento que hizo en sueños ante el tribunal divino que lo acusaba de ciceroniano, *Ep.* XXII, 30; *Contra Rufinum* 1, 30; Rufino, *Apologia* 2, 6-9.

³⁰ Hier. *Ep.* CVII, 9, 10; CXXVIII, 1; XXII, 37.

³¹ Hier. *Ep.* CVII, 6: *Offerre necne filiam, potestatis tuae fuit (quamquam alia sit condicio, quae prius eam uouisti quam conceperis) ut autem oblatam neglegas, ad periculum tuum pertinet; cfr.* 4, 9; CXXVIII, 4.

³² Hier., *Ep.* CVII, 13. El *exemplum* para Leta sigue siendo Ana, quién entregó a Dios a su hijo

A pesar de las "Respuestas" de Basilio contenidas en las "Reglas extensas" (también conocidas por "pequeño Ascetikon") acerca del programa educativo, las familias cristianas desconocían a ciencia cierta el modo y manera en que debían ser educadas las futuras moniales y empezaba a ser tema de preocupación en el seno de algunas de estas familias, como ponen de manifiesto las cartas enviadas por Leta y Gaudencio a Jerónimo en petición de un programa educativo que aplicar a sus respectivas hijas *Deo dicatae*, y el propio comentario del monje de Belén sobre la diversidad de opinión que manifestaban las madres ante la conveniencia o no de iniciar a sus hijas, desde pequeñas, en los rigores propios de su condición³³. Sin embargo, la precoz formación monástica propugnada por Jerónimo, que suponía la renuncia familiar de la virgen a poco de haber nacido y su abandono a tales austeridades, parece que no tuvo buena acogida ni siquiera entre aquellas familias de más profunda convicción religiosa y, hay que decirlo, más ligadas al monje dalmata. La misma Leta despreció finalmente el programa ascético que para su hija había realizado Jerónimo pues la joven Paula no marchó a Belén sino hasta bien pasada la pubertad, permaneciendo mientras tanto en Roma donde fue educada en el seno familiar y bajo la guía espiritual del futuro papa Bonifacio I³⁴; y presumimos que este fracaso "educativo" de Jerónimo debió influir en sus consejos a Gaudencio sobre la formación de su pequeña Pacátula, redactados diez años después de los que diera a Leta, hasta el punto que ahora silencia la conveniencia de alejar a la niña del ambiente familiar, al tiempo que dulcifica sus preceptos pedagógicos³⁵.

Samuel tras destetarlo, I S I, 20. Sobre el programa de educación cristiana, y monástica en particular, basado en el estudio de la Biblia y propuesto por Jerónimo para la formación de Paula y Pacátula, *cfr.* D. Gorce, *La Lectio Divina. I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris 1925, 421 ss. Este proyecto educativo, pensado para ser llevado a cabo entre los muros de un monasterio, encuentra su formulación previamente (*ca.* 358-357, *cfr.* J. Quasten, *Patrología. II*, Madrid 1977, 233 s.) en las *Regulae fusius tractatae* de Basilio de Cesarea, *cfr.* H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985, 422 ss. No encontramos nada parecido en Agustín. En la carta 3^a sólo habla de alimentar en la hija los deseos de virginidad, pero hay que tener en cuenta, en este caso, que la madre desea para su hija, una vez que ha sanado, el matrimonio, por lo que el obispo de Hipona teme que la induzca a ello.

³³ Respuesta a estas peticiones fueron las guías pedagógicas ya citadas que Jerónimo escribió para dos recién nacidas: La epístola CVII para la formación de la joven Paula, en atención a los ruegos de Leta y su pariente Marcela, la querida discípula de Jerónimo, y la epístola CXXVIII, del mismo tenor, dirigida a Gaudencio para la educación de su pequeña Pacátula y donde se hace eco de la preocupación de algunas madres al respecto.

³⁴ La joven Paula aparece por primera vez en el monasterio de Belén en la carta CXXXIV, 2 de Jerónimo, fechada en la primavera del 416 por F. Cavallera, *o.c.*, I, 2, 50. Paula tendría entonces 16 años. La formación de la joven por parte de Bonifacio la tenemos atestiguada en la carta que Jerónimo le dirige, tras ser elegido papa, a mediados del 419 (*Ep.* CLIII).

³⁵ D. Gorce, *o.c.*, 233, apunta como posible causa la avanzada edad de Jerónimo, que quizá hizo

En los ambientes más profundamente cristianizados hemos de suponer, sin embargo, sin llegar a los excesos de Jerónimo, un cierto rigor en la formación de estas niñas que las predisponía a perseverar en su *professio uirginalis*. Nos sirve al respecto de paradigma Julia Eustoquia, hija de la matrona Paula. Sin duda fue elegida por su madre, entre sus hermanas, para ser educada ascéticamente desde su infancia, pues sabemos que Eustoquia acompañaba a Paula, desde pequeña, a las reuniones ascéticas que tenían lugar en el palacio de Marcela en el Aventino, hasta el punto que Jerónimo declara que la niña creció en las alcobas de Marcela; en cambio no se nos menciona la asistencia a tales reuniones de ninguna de sus hermanas, Blesila, Paulina y Rufina, todas ellas destinadas al matrimonio³⁶. Cuando Paula quedó viuda, pudo encaminar su vida abiertamente por el camino ascético, a lo que se sentía inclinada ya en vida de su marido, y en su palacio convertido en "monasterio" vivió en austeridad y recogimiento compartiendo tan dura empresa con la joven Eustoquia que para entonces no contaba más de ocho años. Su propio aspecto externo pronto denunció su profesión virginal, y a la influencia recibida en las reuniones ascéticas del Aventino, y de su propia madre, dedicada por entero a su formación, vino a sumarse pronto la de su guía espiritual Jerónimo, que escribió para ella el tratado *De uirginitate seruanda*, la epístola XXII, para exhortar a la joven a perseverar en su propósito³⁷.

Sin embargo, hemos de pensar que estas jóvenes iniciadas en los rigores ascéticos desde temprana edad constituían una minoría, y que mayoritariamente la vida cotidiana de las jóvenes destinadas a perpetua virginidad no debió ser muy diferente de la de aquellas destinadas al matrimonio como ponen de manifiesto las quejas y exhortaciones de los Padres de la Iglesia a las que nos hemos referido en el capítulo anterior. No podemos silenciar la opinión que sobre el riguroso ascetismo de influencia oriental reinaba todavía en amplios sectores romanos, en los que "il y avait une certaine opposition sourde à ce genre de vie"³⁸, y que se manifiesta con

nacer en él los sentimientos de un abuelo.

³⁶ Hier., *Ep.* CXXVII, 5. Blesila casó con un descendiente de la *proles Furiana*, de padres cristianos, *cfr.* Hier., *Ep.* LIV, 1-5; *PLRE* I, 375 s. Véase el apéndice de *stemmata*. Paulina estuvo casada con el senador cristiano Pamaquio, primo de Marcela, Véase el apéndice de *stemmata*. Rufina, que murió a temprana edad, estuvo prometida en matrimonio con un miembro de distinguida familia romana, *cfr.* Hier., *Ep.* IV, 6.

³⁷ Hier. *Ep.* LXVI, 3; XXX, 14; XLV, 3; CVII, 5. Cuando murió su hermana Blesila a fines del 384 (*cfr.* Hier., *Ep.* XXXIX, 1) apenas había abandonado la infancia (Hier., *Ep.* XXXIX, 6), de lo que podemos inferir que por entonces rondaría los doce años.

³⁸ F. Cavallera, *o.c.*, I, 1, 94.

toda su crudeza a la muerte de la joven viuda Blesila, hija de Paula la Mayor, al poco tiempo de haberse iniciado en la vida ascética de manos de Jerónimo:

"Mientras te llevaban exánime de en medio del cortejo fúnebre, esto musitaba para sí el pueblo: '¿Acaso no es esto lo que siempre hemos dicho? Se duele de una hija a quien mataron los ayunos y porque no pudo tener nietos de un segundo matrimonio. ¿A qué se espera para expulsar de la ciudad a esta detestable casta de monjes, para lapidarlos, para arrojarlos al mar? Ellos sedujeron a esta desgraciada matrona. Que no quiso que su hija fuese monja lo prueba que jamás pagana alguna lloró así a sus hijos'³⁹.

Por otro lado, y en estrecha relación con lo anterior, estamos ante una sociedad que progresivamente se va formalmente cristianizando, por lo que en muchos casos la promesa de las jóvenes al estado virginal por iniciativa de sus padres no obedecía precisamente a causas de naturaleza religiosa.

LA VIRGINIDAD OFRENDADA, CUESTIÓN FAMILIAR

En una sociedad cristianizada, el ascetismo empezaba a constituir un prestigio. No sólo daba gloria para el cielo sino también en la tierra procuraba fama y respeto para el asceta, y no sólo para él, pues toda su familia, toda su estirpe, podía ver aumentado su prestigio por la virtud cristiana de uno de sus miembros y de ello se hacen eco los Padres de la Iglesia. Encomiando la vocación virginal de Demetríade, de la ilustre *gens* de los Anicios, Jerónimo y Agustín manifestaban el gozo familiar por la determinación ascética de la joven, cuya virginidad haría ennoblecer aún más a su familia.

³⁹ Hier., Ep. XXXIX, 6: *Cum de media pompa funeris exanimem te referrent, hoc inter se populus mussitabat: 'Nonne illud est, quod saepius dicebamus? dolet filiam ieiuniis interfectam, quod non uel de secundo eius matrimonio tenuerit nepotes. Quousque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur, non praecipitatur in fluctus? Matronam miserabilem seduxerunt, quae quam monacha esse noluerit hic probatur quod nulla gentium ita suos unquam filios fleuerit'*. Qué duda cabe que tras estas críticas generalizadas de los monjes se apuntaba a Jerónimo, quien influyó profundamente para la repentina resolución ascética de Blesila. Véase lo que, al respecto, decimos en el capítulo II, sin olvidar a P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au IV siècle*, Paris 1948, 475 ss.

"Vierten abundantes lágrimas de alegría, levantan con la mano a la (virgen) que yace en tierra, abrazan a la que tiembla, reconocen en su propósito su propio pensamiento y se congratulan de que, con su virginidad (consagrada), la virgen ennoblezca más a su ya noble familia"⁴⁰.

Por otra parte, la *professio uirginalis* resultó pronto una fácil salida para las hijas cuando el matrimonio de éstas constituía un problema, bien por falta de atractivo físico o, más frecuentemente, por la dificultad de los padres para dotarlas suficientemente. Para las familias de la aristocracia romana, comprometidas en una encarnizada lucha de gastos ostentosos y cuyos medios socialmente sancionados para conseguir riqueza quedaban limitados a la herencia, la dote y el oficio gubernamental con sus privilegios fiscales anejos⁴¹, los hijos resultaban caros. A los varones había que lanzarlos a la vida pública, y los juegos conmemorando su primer puesto importante costaban a veces los ingresos anuales de un aristócrata o incluso lo duplicaban⁴². A las hijas destinadas al matrimonio había que darles dotes adecuadas al *status* de sus padres, pues la soltería apenas fue considerada antes de los tiempos cristianos⁴³. En consecuencia, como señala A. Yarbrough, la dedicación a la

⁴⁰ Hier., *Ep.* CXXX, 6: *Ubertim flere gaudio, iacentem manu attollere, amplexarique trepidantem. Agnoscere in illius proposito mentem suam, et gratulari, quod nobilem familiam, uirgo uirginitate sua nobiliorem faceret.* Cfr. *Ep.* CXXX, 3; Aug., *Ep.* CL. También la joven Paula era más noble por la santidad de su tía y de su abuela que por su linaje, cfr. Hier. *Ep.* CVII, 13. El tema es frecuente en la literatura cristiana; al respecto véase F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per la aristocrazia femminile d'Occidente*, en A. Giardina (ed.), *Istituzioni, Ceti, Economie*, Roma 1986, 290-292, quien afirma que incluso facilitaba el ascenso político el contar con un miembro asceta en la familia. Sobre la nobleza entendida en el doble sentido, sacral y moral, del término, J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale...*, 47. El prestigio y consideración de que eran objeto las vírgenes debía alimentar la soberbia en muchas de ellas, como ponen de manifiesto las críticas de los Padres al respecto, cfr. Hier., *Ep.* XXII, 3; Aug. *De sancta uirginitate*, todo él una exhortación a la humildad de las vírgenes.

⁴¹ Para los cambios estructurales sobrevenidos a las aristocracias del Imperio en el siglo IV, véase J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain*, Paris 1971 (1ª ed. 1966), 355 ss., 366 ss. Expresamente para la Antigüedad tardía, M.T.W. Amheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.

⁴² Figura paradigmática y suficientemente conocida es la de Q. Aurelio Simaco, con extensas propiedades en Africa, Sicilia, Apulia, Campania, Ostia, y en las proximidades de Roma, sin contar las varias mansiones urbanas en otras tantas ciudades aunque su residencia habitual parece haber estado en el Celio; cfr. Q. *Aurelii Symmachi quae supersunt*, editadas por O. Seeck, en los MGH, AA, VI, 1, XLV-XLVI. Pues bien, en ocasión de la pretura de su hijo Memmio Simaco gastó la suma de 20.000 libras de oro; cfr. Olimpiodoro de Tebas, frag. 44, en HGF, editados por C. Müller, IV, 67; O. Seeck, *o.c.*, XLVI y LXXII. Sobre los recursos financieros de los senadores, basándose en Olimpiodoro, J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1990 [1975], 384 s. y 13, aquí referido a Simaco.

⁴³ M.K. Hopkins, *Elite Mobility in the Roman Empire*, P&P 32 (1965), 24 ss.

virginidad de algún miembro de la familia podía ser un medio para mantener el exceso de hijos sin agotar los recursos familiares. Los hijos desarrollarían su carrera dentro del orden senatorial, mientras la hijas accederían al matrimonio con una adecuada dote y, en su defecto, serían consagradas a la virginidad⁴⁴. La virginidad como alternativa al matrimonio por razones más prácticas que religiosas no fue, sin duda, práctica exclusiva de las familias aristocráticas; en todo caso contamos con la más enérgica denuncia de Jerónimo ante lo que él considera algo habitual en los ambientes cristianos.

"Padres desdichados, y cristianos de poca fe, acostumbran consagrar a la virginidad a las hijas deformes y débiles de algún miembro porque no hallaron yernos dignos. Tanto vale, como se dice, un trozo de vidrio como una margarita. Quienes se creen, ciertamente, más religiosos, tras entregar escasa dote a las vírgenes, y que apenas basta para su sustento, distribuyen con liberalidad toda su fortuna entre los hijos seculares de ambos sexos. Así lo hizo poco ha en esta ciudad cierto presbítero rico, de suerte que dejó pobres a dos hijas con intención virginal y proveyó de toda la fortuna para el lujo y los placeres de los otros hijos. ¡Ay dolor! Esto hicieron muchas mujeres consagradas, y ojalá fuese ejemplo raro, pero cuanto más frecuente es, tanto más felices son aquéllas que no siguieron el ejemplo de la mayoría"⁴⁵.

⁴⁴ A. Yarbrough, Christianization in the fourth century: The example of roman women, *ChHist* 45 (1976), 162.

⁴⁵ Hier., *Ep.* CXXX, 6: *Solent miseri parentes, et non plenae fidei Christiani, deformes et aliquo membro debiles filias, quia dignos generos non inueniunt, uirginitati tradere. Tanti, ut dicitur, uirum quanti margaritum. Certe qui religiosos sibi uidentur, paruo sumptu, et qui uix ad alimenta sufficiat, uirginibus dato, omnem censum in utroque sexu, saecularibus liberis largiuntur. Quod nuper in hac urbe diues fecit presbyter ut duas filias in proposito uirginali inopes relinqueret, et aliorum ad omnem copiam filiorum luxuriae atque deliciis prouideret. Fecerunt hoc multae, pro dolor, nostri propositi feminae; atque utinam rarum esset exemplum, quod quanto crebrius est, tanto istae feliciores, quae ne plurimarum quidem exempla sectatae sunt. Cfr. CVII, 6.* Como queda claro en el texto, Jerónimo muestra su oposición a que las hijas sean consagradas a la virginidad por razones de tipo práctico, y censura sobre todo el que estas jóvenes sean privadas de su dote; pero no se desprende de ello su oposición a la práctica de destinar hijas a la virginidad, como sin embargo afirma J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain*, Paris 1959, 206. Por el contrario, como hemos venido manifestando hasta ahora, apoyándonos en sus escritos, Jerónimo se nos presenta como el gran defensor de la virginidad de las hijas ya desde el nacimiento. Conviene recordar que, curiosamente, Ambrosio recurría a estas "razones prácticas" para animar a los padres a influir en los deseos de virginidad de las hijas. *Cfr.* n. 17.

OPOSICIÓN PATERNA A LA VIRGINIDAD

Fenómeno contrario y no menos frecuente, a juzgar por las denuncias de los Padres de la Iglesia, era la resistencia de muchos padres a que sus hijas abrazaran la vida ascética y virginal cuando el destino reservado para ellas era el matrimonio. No es nuestra intención abordar aquí un tema tan debatido como es el de la facultad del *paterfamilias* para casar a sus hijos *alieni iuris*, prescindiendo de su consentimiento⁴⁶. Lo cierto es que si el jurisconsulto Juliano estima que los esponsales, como el matrimonio, exigen el consentimiento de los contrayentes, Ulpiano nos aclara que el consentimiento de la hija se presupone salvo que ésta se oponga a la voluntad paterna, lo que sólo le está permitido cuando el padre haya elegido para ella un marido de costumbres indignas y deshonesto. Y aunque la evolución de las costumbres facilitó el que se tuviera en cuenta la voluntad de los hijos en detrimento de la *auctoritas* del *pater*, con ello no desaparecieron las presiones familiares sobre los jóvenes, que seguían en estos casos forzados a dar un consentimiento absolutamente formal⁴⁷. Por otro lado, ¿existía la misma flexibilidad familiar cuando se trataba, no de sustituir el candidato propuesto por otro del agrado de la joven, sino por la resolución de ésta de abrazar la ascesis virginal?

Para mantener linaje y patrimonio, Melania la Menor, única heredera de una inmensa fortuna, tuvo que acceder a su matrimonio con el consular Piniano, decidido por su familia, a pesar de sus deseos de abrazar la virginidad. Melania no fue una excepción; sabemos que la exigencia de nietos, la amenaza de privación de la dote y el consecuente abandono a la miseria, eran las razones esgrimidas por muchos progenitores cristianos para persuadir a sus hijas a abandonar su propósito como ponen de manifiesto las reiteradas quejas de Ambrosio y Agustín ante sus fieles⁴⁸.

⁴⁶ Frente a la tesis de Solazzi, que sostiene el poder del *paterfamilias* para unir en matrimonio a la hija prescindiendo de su voluntad, Sul consenso al matrimonio della *filiafamilias*, *Studi Albertoni*, I Padua (1935), el consentimiento de la *filiafamilias*, necesario para que se dé el matrimonio, es afirmado por M. Volterra, Sul consenso della filia familias agli sponsalis, *Rev. it. sc. giur.* (1935), 3-12; J. Gaudemet, Le statut de la femme dans l'empire romain, *Recueil J. Bodin* 111 (1959), 199 ss.; O. Robleda, *El matrimonio en Derecho Romano*, Roma 1970, 106 ss.

⁴⁷ D. XXIII, 1, 11 (Jul.), 12 (Ulp.). Sobre el consentimiento formal de las hijas al matrimonio, *cfr.* J. Gaudemet, *o.c.*, 201 ss.; O. Robleda, *o.c.*, 103 ss.; A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989, 53; E. Cantarella, *La Mujer Romana*, Univ. de Santiago de Compostela 1991, 71 ss.

⁴⁸ Ambrosio, *De uirginibus* I, xi, 58; I, xii, 62 ss. Aug., *Sermo XVI A*, 12; CLXI, 12; *Enarrat. in psalmo* 44, 11; 149, 12. Sobre el matrimonio impuesto a Melania, *cfr. Vita Melaniae*, I,1 (texto griego) editada por D. Gorce (S.C. 90). Otros ejemplos de hombres y mujeres presionados al matrimonio contra sus deseos en A. Rousselle, *o.c.*, 219.

También Jerónimo se hace eco en sus cartas de la resistencia que mostraban padres y parientes ante los deseos ascéticos de las jóvenes y, haciendo alarde de su temperamento, no duda en advertir de la venganza divina que se cierne sobre quienes se atreven a violar el templo de Dios. Recurriendo de nuevo al *topos* de la *reuelatio diuina*, presenta a sus lectores un *exemplum* de sus propios días, el de la matrona Pretextata quien a instancias de su marido Himetio⁴⁹, tío de la virgen Eustoquia, intentó persuadir a esta joven para que abandonase su propósito.

"Cambió el hábito y atuendo de ésta, y el cabello que traía descuidado se lo rizó con ondulaciones, a ver si así vencía el propósito de la virgen y el deseo de la madre"⁵⁰.

La venganza de Cristo no se hizo esperar y un ángel se apareció en sueños a Pretextata anunciándole su pronta muerte en castigo a su pecado⁵¹.

No fue Jerónimo el único en recurrir al *topos* del castigo divino para persuadir a los padres a deponer su actitud contraria a la ascesis virginal. La grave advertencia del monje dálmata encuentra su precedente inmediato en el relato de Ambrosio sobre la oposición familiar que hubo de sufrir una joven, de noble linaje, por su resolución de abrazar la virginidad y que culminó con la muerte prematura de uno de los parientes pues los demás, temiendo correr la misma suerte, secundaron desde entonces los deseos de la joven. El obispo de Milán relata este caso a su auditorio con la finalidad, como él mismo señala, de persuadir a los padres a no poner trabas a la vocación de sus hijos⁵². Ya a mediados del siglo V los emperadores León y Mayorino promulgaron una ley dirigida al Prefecto del Pretorio Basilio según la cual las vírgenes consagradas a Dios y las viudas con el mismo propósito quedaban amparadas, en contra, incluso, del deseo de sus padres de destinarlas al matrimonio o a unas segundas nupcias⁵³.

⁴⁹ Pretextata, pagana, quizá fuese pariente del piadoso pagano Vetio Agorio Pretextato, acaso hermana (así PLRE I, 721). Himetio tal vez sea Julio Festo Himetio, *uicarius urbi* en el 362. Cfr. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, V, Paris 1955, 150. Véase el apéndice de *stemmata*.

⁵⁰ Hier., *Ep.* CVII, 5. Jerónimo alude a la oposición de padres y parientes en otras ocasiones, cfr. *Ep.* XXII, 20; XXXVIII, 2; XXXIX, 7; LIV, 6; CXXVII, 2. En la *Ep.* LII, 16 alude al papel de "casamenteros" de ciertos clérigos que, suponemos, inducían al matrimonio a vírgenes y viudas a instancias de sus parientes. En carta a Demetriade manifiesta el temor de que su madre y su abuela no aceptasen su decisión de abrazar la virginidad, *Ep.* CXXX, 4-5.

⁵¹ Hier., *Ep.* CVII, 5.

⁵² Ambros., *De uirginibus* I, xii, 65-66

⁵³ *NMaj* 6, 1, del 458.

Si el destino matrimonial reservado para muchas jóvenes no siempre coincidía con sus deseos, como ponen de manifiesto las denuncias de los Padres de la Iglesia, qué duda cabe que la *professio uirginalis* tampoco era en muchos casos resultado de una elección personal; por más que ello no se refleje en la patrística sino implícitamente y sólo cuando motivos de índole práctica, y no los sentimientos piadosos, son los que animan a los padres a destinar hijas a la virginidad. Frente a la afirmación del carácter voluntario de la *professio uirginalis*, los padres podían persuadir, influir e incluso presionar a las hijas a abrazar la vida ascética y virginal, y todo ello con el beneplácito y apoyo de personalidades eclesiásticas del talante de Jerónimo. Es significativo, al respecto y por el contrario, la insistencia de Agustín sobre la libre elección de las jóvenes frente al matrimonio y la virginidad.

Es difícil de creer que en la práctica diaria fuese frecuente la renuncia de una joven a su destino virginal, sobre todo cuando se sabía desde siempre destinada a perpetua virginidad por iniciativa de sus piadosos padres y, en algunos casos, elegida para ello por voluntad divina desde el mismo seno materno. No hay que olvidar, como señala A. Rousselle, que mayoritariamente eran las madres las que inducían a sus hijas, desde pequeñas, a la vida ascética, y muchas de estas madres practicaban ellas mismas el ascetismo y la continencia, una vez viudas o incluso en vida del marido, cuando ambos compartían los mismos ideales, ejerciendo con ello una profunda y constante influencia sobre las hijas⁵⁴.

Por otro lado, la privación de la dote que seguía en muchos casos al destino virginal haría difícil, sin duda, la renuncia de la joven al destino marcado por sus padres y su acceso al matrimonio. Ya hemos citado el significativo pasaje de Jerónimo lamentándose de esta práctica y exhortando a no seguir "el ejemplo de la mayoría". También Agustín rechazó y denunció públicamente el dinero que a la Iglesia había dejado el presbítero Jenaro tras haber privado a su hija de su legítima herencia, cuando la joven era aún menor de edad y, aunque viviendo en un monasterio y resuelta a consagrarse a la virginidad, su destino estaba todavía incierto⁵⁵. Y no menos enérgico se mostró el obispo de Hipona ante el proceder de Ecdicia, a la que reprendió duramente por haber gastado su fortuna en donativos para los monjes perjudicando con ello a su hijo, al que inducía a abrazar la vida continente⁵⁶.

⁵⁴ A. Rousselle, *o.c.*, 219 ss., quien afirma que los discursos sobre la virginidad hablan para las madres y no para las propias hijas.

⁵⁵ Aug., *Sermo* CCCLV, 3.

⁵⁶ Aug., *Ep.* CCLXII, 8. Agustín se vale para ello de la autoridad del *corpus* paulino: "quienquiera

Movidos por el fervor religioso o animados por las consecuencias prácticas, mediante la influencia o la presión, los padres decidían en muchos casos el destino virginal de sus hijas. Ante esta nueva alternativa al matrimonio que ahora se presentaba, y que merecía la más alta consideración de esta sociedad cristianizada, la familia no procedía de modo distinto que cuando se trataba de acordar un matrimonio. ¿Por qué habría de ser diversa la actitud de unos padres ante una hija destinada a la virginidad que ante sus hermanas destinadas a la vida conyugal? Si Melania la Menor se vió forzada a contraer matrimonio, presionada por la familia y contra su voluntad, también ella decidió el destino de su hija, nada más nacer, en este caso consagrando a Dios su virginidad⁵⁷.

que no cuide de los suyos, y sobre todo de los de su familia, negó la fe y es peor que un infiel" (I *Tim* V, 8).

⁵⁷ *Vita Mel.* I, 1. Sobre la muerte prematura de la hija de Melania, I, 6.

EL MONACATO FEMENINO EN ROMA

PRIMEROS INFLUJOS DEL ASCETISMO MONÁSTICO

Durante la segunda mitad del siglo IV, lo hemos dicho ya, el movimiento de eclesiásticos entre Oriente y Occidente, tanto como la producción literaria cristiana, contribuyeron de manera notable al conocimiento y difusión de las prácticas monásticas orientales en esta parte occidental del Mediterráneo¹. En el ámbito femenino, y concretamente en Roma, donde radica nuestra principal fuente de información gracias al sustancioso epistolario de Jerónimo, constatamos que ya desde mediado el siglo IV empieza a desarrollarse, por iniciativa de algunas nobles matronas, una ascesis monástica de carácter familiar, resultado de la adaptación de elementos distintivos del monacato oriental al propio medio urbano y social de estas mujeres; práctica que va a coexistir con el ascetismo mundano y con los monasterios o comunidades con unos principios de organización precisos o en vías de precisarse que también inician su andadura durante todo el período que nos ocupa.

Jerónimo nos dice que fue Marcela la primera noble romana que tuvo noticias de la ascesis monástica de boca de los obispos alejandrinos Atanasio y Pedro durante la estancia de éstos en Roma por causa de la persecución arriana. Entusiasmada por los relatos sobre los monjes Antonio y Pacomio y los cenobios de

¹ R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, *ZKG* 77 (1966), 3-8; G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, *Gregorianum* 37 (1956), 220-260.

vírgenes y viudas, fue también la primera noble romana que abrazó la profesión monástica:

"Ninguna mujer de condición noble tenía noticia por aquel tiempo en Roma del estado monacal"².

Esta noticia, que no puede ser aceptada en todo su detalle, nos proporciona sin embargo rica información sobre el desarrollo monacal femenino en Roma.

No podemos admitir, con la firmeza de que hace gala Jerónimo, que fuese la ilustre Marcela la iniciadora del monacato en Roma, ni siquiera la iniciadora entre los círculos aristocráticos romanos, que es concretamente lo que nos dice el monje de Belén³. En primer lugar, hay que tener en cuenta el carácter encomiástico de la carta donde se halla esta información, pues se trata de un panegírico a la entonces ya fallecida Marcela por lo que no está exenta de exageración⁴; exageración debida en parte a que Marcela fue sin duda la más querida de sus discípulas, pues compartía con él, su maestro, una gran inteligencia y una incansable dedicación al estudio de las Escrituras⁵.

² Hier., *Ep.* CXXVII, 5: *Nulla eo tempore nobiliun feminarum nouerat Romae propositum monachorum*. No es arriesgado suponer que el obispo Atanasio, quizá con posterioridad también Pedro, fuese hospedado por la madre de Marcela, Albina, durante su estancia en Roma, *cfr.* H. Leclercq 'Cénobitisme', *DACL* II/2 (1910), 3176-3177; P. Monceaux, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme, Miscellanea Agostiniana* II (1931), 66; G.D. Gordini, *Origine e sviluppo...*, 226. Era práctica común de la época que las familias nobles cristianas se honrasen en alojar en sus mansiones a personalidades eclesiásticas venidas a la ciudad; baste recordar que en la casa de la matrona Paula se hospedó el obispo Epifanio de Salamina venido a Roma junto con Paulino de Antioquía, y a quienes acompañaba el propio Jerónimo, en ocasión del concilio del 382, Hier., *Ep.* CVIII, 6.

³ Lo aceptan, H. Leclercq 'Marcella', *DACL* X/2 (1932), 1761; F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas...*, 534; J.N.D. Kelly, *Jerome...*, 92; M.G. Bianco 'Marcela', *DPAC*, 1348; *PLRE* I, 543. Como acertadamente dice S. Pricoco, por aquellos días Marcela "non poteva essere che poco più di una bambina", *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, en A. Giardina (ed.), *Tradizioni dei Classici. Trasformazioni della cultura* (Società romana e impero tardoantico, IV), Roma 1986, 189 y n. 1. De las palabras de Jerónimo no podemos inferir que existiesen ya en Roma con anterioridad a Marcela comunidades monásticas de vírgenes de condición inferior, como opinan D.Ph. Schmitz, *La première communauté de vierges à Rome*, *RBen* 38/2-3 (1926), 193, y G. Penco, *La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli*, *StudMon* 4 (1962), 262-263, pues no podemos olvidar que la obra de Jerónimo se dirige a un público aristocrático ignorando por completo otros ambientes.

⁴ Hier., *Ep.* CXXVII *Ad Principiam uirginem, de uita sanctae Marcellae*. Recordemos a modo de ejemplo que Jerónimo considera en varias ocasiones a su querida Eustoquia, hija de Paula, como la primera virgen de Roma, *Ep.* XXII, 15 y LXVI, 3, cuando sabemos por él mismo que Asela abrazó la virginidad ya con anterioridad al nacimiento de Eustoquia, *Ep.* XXIV.

⁵ El afecto y reconocimiento de Jerónimo por la capacidad intelectual y la infatigable curiosidad bíblica de la *philoponótate* Marcela (*Ep.* XXX, 14) se dejan sentir en muchas de las cartas que a ella dirigió el monje dalmata. En la carta XXIX, 1, pasaje que escogemos por ser representativo, Jerónimo se

Por otra parte, la información de Jerónimo no carece de imprecisiones cronológicas. Los obispos alejandrinos que inflamaron de ascetismo el alma de Marcela no estuvieron en Roma en la misma época sino con una treintena de años de diferencia. Mientras Atanasio permaneció en la urbe del 339 al 346, Pedro lo hizo en el 373-378⁶, y, entre una visita y otra, la vida de Marcela había recorrido distintas etapas.

Desgraciadamente no conocemos la cronología de Marcela, tan sólo que muere en el 410 ya anciana y después de haber sido maltratada por los bárbaros de Alarico⁷. No obstante, sabemos que Marcela tuvo un efímero matrimonio de siete meses y que una vez viuda fue requerida por el viejo consular Cereal quien deseaba hacerla su esposa⁸. Neratio Cereal fue cónsul en el 358⁹, por lo que sólo en torno a esa fecha podemos situar estos acontecimientos de la vida de Marcela: Su breve matrimonio, el rechazo a unas segundas nupcias y su determinación por la vida religiosa.

De ello deducimos que, cuando Marcela oyó entusiasmada por vez primera y de labios de Atanasio las excelencias del ascetismo oriental, era tan sólo una niña, quizá rondaba ya la pubertad, y aun admitiendo que ya entonces quedara ganada para la causa ascética, no pudo por ello rechazar el matrimonio que le estaba destinado¹⁰. Una vez viuda, se mantuvo firme en su resolución de no aceptar un nuevo matrimonio y perseverar en la castidad, renunciando a los placeres que hasta entonces había gozado y abrazando con ello, en realidad, la práctica monástica, hecho que no ocurriría sino después del 358¹¹. La estancia en Roma de Pedro de Alejandría, años

queja cariñosamente a Marcela de que sus cartas, lejos de contener asuntos cotidianos y familiares, le sometían constantemente a la resolución de cuestiones bíblicas: *Verum dum tute in tractatibus occuparis, nihil mihi scribis, nisi quod me torqueat et scripturas legere compellat*.

⁶ Cfr. G.D. Gordini, *o.c.*, 227. Sobre la estancia de Atanasio en Roma, cfr. G.C. Stead, 'Atanasio', *DPAC*, 261; J. Quasten, *Patrologia II*, Madrid 1977, 24; H.I. Marrou, en *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid 1982, 301. Sobre la estancia de Pedro en Roma cfr. J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92; M. Simonetti, 'Pedro II de Alejandría', *DPAC*, 1737.

⁷ Hier., *Ep.* CXXVII, 13.

⁸ Hier., *Ep.* CXXVII, 2.

⁹ *PLRE*, I, 197-199.

¹⁰ No podemos negar la posibilidad de su inclinación al ascetismo desde entonces, como niega J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92, n. 9, aduciendo la juventud de Marcela. Conocemos otros ejemplos de iniciación ascética a temprana edad, como los de Asela o Eustoquia, si bien estas vocaciones se debían en buena medida al influjo familiar. Sobre lo cual véase el capítulo anterior.

¹¹ Sin duda no mucho después de esta fecha, cuando todavía era una mujer joven, como señala el monje dálmata: Ella llevaba muchos años de vida ascética, tantos, que había perdido su juventud en el ejercicio de la misma, *Ep.* CXXVII, 6.

después, no hizo sino reafirmar la vocación de Marcela y contribuir a su conocimiento de las prácticas orientales. No hemos de olvidar que ya para entonces había sido publicada en griego, y poco después en latín, la vida del anacoreta Antonio por Atanasio, y habían sido traducidas al latín las Reglas de Basilio por obra de Rufino; ello sin contar las lecturas bíblicas y patrísticas y, finalmente, su amistad con Jerónimo¹².

Si la noble Marcela comenzó la práctica monacal en torno al 358, como muy pronto, con anterioridad a esa fecha tenemos el caso de la virgen Asela que de seguro también gozó con los relatos de Atanasio pues en el 346, cuando contaba tan sólo doce años de edad, y al decir de Jerónimo, inició su vocación monástica con el acto simbólico de la venta de su collar de oro y vistiendo un hábito oscuro, perseverando en el *propositum sanctitatis* hasta la vejez¹³. Anterior también a Marcela, es la vocación de Marcelina, hermana del obispo Ambrosio, quien, como hemos dicho en el capítulo primero, en el 353 recibió, de manos del papa Liberio y en la basílica de san Pedro, el velo de su consagración virginal. Las palabras que Liberio le dirigió en ocasión de la *uelatio* parecen indicar que Marcelina vivía en comunidad monástica en Roma, y cuando años después se trasladó a Milán, donde se encontraba Ambrosio, se rodeó de jóvenes a las que dirigía ascéticamente¹⁴.

¹² Hier., *Ep.* CXXVII, 3-5, *cfr.* G.D. Gordini, *o.c.*, 225-229; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92. La *vita Antonii* la compuso Atanasio en torno al 357, poco después de la muerte del ermitaño, *cf.* J. Quasten, *Patrologia* II, 43. Evagrio de Antioquía la tradujo al latín hacia el 371, cuando aún no habían transcurrido quince años desde su publicación, y sabemos que se leía en la corte imperial de Tréveris en el 384; *cfr.* Ruf., *Historia Ecclesiastica* II, 8; Aug., *Confessiones* VIII, vi, 15; H. Leclercq 'Monachisme', *DACL* XI/2 (1934), 1802. Las *Regulae fusiùs tractatae* de Basilio han sido ya mencionadas en el capítulo anterior.

¹³ Hier., *Ep.* XXIV, 2, 3, 4. Esta carta fue escrita en el 384, cuando Asela contaba, según Jerónimo, cincuenta años. La edad de doce años, tránsito de la niñez a la pubertad, es un *tópos* utilizado en la literatura de la Antigüedad, tanto pagana como cristiana, como edad donde se sitúan los hechos trascendentes en la vida de un personaje. También Macrina decidió consagrar su virginidad a los doce años (Gregorio de Nisa, *Vita Macrinae* V, 5), y a esa edad sufrieron martirio santa Eulalia (Prudencio, *Peristephanon* III, 11-15) y santa Inés (Ambr., *De uirginibus* II, 7), *cfr.* E. Giannarelli, Nota sui dodici anni -l'età della scelta- nella tradizione letteraria antica, *Maia* XXIX-XXX (1977-78), 127 ss.; id. *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, 45. No obstante, no hay por qué dudar de la extrema juventud de Asela cuando decidió iniciarse en los rigores ascéticos; la virgen vivía aún cuando Jerónimo escribió sobre ella y, por otro lado, la destinataria de esta carta, Marcela, era quien había proporcionado a Jerónimo los datos sobre la vida de Asela.

¹⁴ Ambr., *De uirginibus* III, 1-3 donde se recoge el discurso del papa Liberio en ocasión de la *uelatio* de Marcelina; *cfr.* M.G. Mara, 'Marcelina', *DPAC*, 1348 s.; J. Laporte, *The Role of women in Early Christianity*, New York-Toronto 1982, 80, afirma que Marcelina fue superiora de un monasterio en Roma; F. de B. Vizmanos, *o.c.*, 557-558, deduce de algunos pasajes de Ambrosio que Marcelina dirigió un convento en Milán. Este autor identifica a la hermana de Ambrosio con la Marcelina citada por Jerónimo en la carta XLV, 7 como una de las ascetas del Aventino; igualmente hace H. Leclercq, 'Cenobitisme', *DACL*, II/2 (1910), 3177, y la *PLRE* I, 544. Ch. Pietri, *o.c.*, I, Roma 1976, 121.

De todo lo expuesto sobre la conversión ascética de la noble Marcela, y dejando a un lado la estéril tarea que sería tratar de identificar a la primera *monacha* romana, lo verdaderamente importante a nuestro juicio es que constatamos la aparición en la ciudad de un ascetismo mucho más riguroso que el que hasta entonces se venía practicando y del que ya hemos hablado, modelado en buena medida sobre las prácticas de los monjes orientales y alentado por las exhortaciones patrísticas, y del que conocemos algunos de sus primeros ejemplos, Asela, Marcela, sin duda Marcelina, en el mediodía del siglo IV. En las últimas décadas de este siglo, y durante todo el periodo que nos ocupa, este movimiento se nos presenta con una mayor nitidez gracias sobre todo a la información que al respecto nos ofrecen las cartas de Jerónimo, testimonio de primer orden para el conocimiento de la ascesis femenina en Roma y gran impulsor de la misma; ascesis femenina que es manifestación de un movimiento fluido que desembocará más tarde en el cenobitismo femenino¹⁵.

LAS *MONACHAE CHRISTIANAE* DEL CÍRCULO DEL AVENTINO

Es de sobra conocido que durante la estancia en Roma del monje Jerónimo como secretario del papa Dámaso (382-385), su posición prestigiosa¹⁶, así como su fama de riguroso asceta, le proporcionaron otra satisfactoria actividad: La de guía espiritual y maestro escriturario de un grupo de matronas de la mejor nobleza de la ciudad, las cuales, llevadas de una gran religiosidad, practicaban el retiro y la austeridad en el interior de sus palacios. Convencido por las matronas Paula y Marcela, que se contaban entre este grupo de mujeres ya iniciadas y decididas a perseverar en el más riguroso ascetismo, el tímido monje que en un principio, y fiel a su rigorismo religioso, se negaba al trato con mujeres, aceptó finalmente una tarea que había de

¹⁵ F.E. Consolino, *Il monachesimo femminile...*, *Codex Aquilarensis* 2 (1989) 37.

¹⁶ Defendiéndose de quienes en Roma le atacaban, y no sin cierta presunción, confesará a Asela, en el momento de abandonar la ciudad y partir para Oriente, su extraordinaria influencia sobre el papa Dámaso, *os meus sermo erat* (Ep. XLV, 3: "Yo hablaba por su boca"). Meses después de la muerte del papa Dámaso, su protector, se vió obligado a salir de Roma, acosado tanto por los paganos como por los cristianos, debido a sus continuadas críticas a la sociedad romana, de las que el propio Jerónimo se hace eco en algunas de sus cartas, como por ejemplo la XXXIX, 6, XLV, LIV, 2, 5, LIII, 17. Fue sobre todo la frecuentación de las cristianas matronas romanas, y la influencia que sobre ellas ejercía, principal argumento esgrimido contra su persona, *cfr.* F. Cavallera, *o.c.* I, 1, 114 ss.

tener fundamental trascendencia en el desarrollo de la ascesis monástica en Roma así como en el futuro destino del propio monje de Belén¹⁷.

Así entró Jerónimo en contacto con este grupo monástico-urbano con simpleza conocido como "círculo del Aventino"¹⁸. Se trataba de un grupo, sin duda no muy numeroso, de mujeres que con diversas edades que oscilaban entre la niñez y la senectud, y de diversa condición que las dividía en vírgenes y viudas, tenían no obstante en común su pertenencia a los círculos aristocráticos de la ciudad en los que progresivamente se iba implantando el cristianismo, el parentesco que las unía por vinculaciones matrimoniales, la posesión de grandes fortunas y, junto a todo ello, la renuncia a cuantas satisfacciones les deparaba su situación social y económica abrazando un tipo de vida muy alejado al que por su condición estaban obligadas. Desgraciadamente apenas de algunas de estas mujeres conocemos algo más que sus nombres.

La "directora" de este grupo ascético era la viuda Marcela¹⁹, en cuya ilustre familia se sucedían cónsules y pretores, pues no en vano pertenecía a la *gens* de los Marcelos por línea paterna, mientras por su madre Albina, hija de Ceionio Rufio Albino (cónsul en 335 y Prefecto de Roma en 335-337), se emparentaba con otra poderosa familia como era la de los Ceionios²⁰. Parece que en algún momento su familia tuvo pretensiones o posibilidades de emparentar con la casa imperial²¹.

¹⁷ Hier., *Ep.* CVIII, 26; CXXVII, 7.

¹⁸ Se utiliza este término por ser el palacio de Marcela, situado en el Aventino, el lugar donde se desarrollaban las lecciones bíblicas que Jerónimo impartía a su auditorio femenino, si bien no era éste el único lugar de reunión, pues también la casa de la matrona Paula (¿acaso se hallaba también la mansión de Paula en el Aventino?) sirvió de escuela ascética al monje y sus discípulas; *cfr. Ep.* XLV, 3.

¹⁹ De significativa presencia en el epistolario de Jerónimo, se nos han conservado diecinueve de las muchas cartas que sin duda le escribió, mayoritariamente respuestas a las cuestiones bíblicas que Marcela, incansablemente, solicitaba del monje dalmata: XXIII-XXVI, XXVII-XXIX, XXXII, XXXIV, XXXVII-XXXVIII, XL-XLIV, XLVI, escrita por Jerónimo en nombre de Paula y Eustoquia; LIX, XCVII, dirigida también a su primo Pamaquio. La CXXVII, en cambio, dirigida a la virgen Principia en el 412, es un epitafio de la noble Marcela fallecida dos años antes, y por esta razón concentra buena parte de la información que sobre Marcela tenemos. *Cfr.* H. Leclercq, 'Marcella', *DACL*, X/2 (1932), 1760-1767; M.G. Bianco 'Marcela', *DPAC*, 1348; *PLRE* I, 'Marcella 2', 542-543; F.Cavallera, *o.c.*, I, 1, 85-89; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92-93.

²⁰ Hier., *Ep.* CXXVII, 1, 2. Véase el apéndice de *stemma*. A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, *REL* 58 (1956), 249.

²¹ Pelag., *Ep. ad Marcellam* (CSEL 29, 433): *Exhortatio ad Marcellam: Vidimus te in tempore illo, quo domum tuam regalis affinitas ambiebat, eminentem in his honoribus qui destruntur: quia etsi ipsi quoque a domino altissimo tribuuntur, quia 'omnis potestas a domino deo est', attamen caduci et fragiles sunt, qui hoc mundo aguntur.*

Viuda tras un breve matrimonio que no le dió descendencia, se negó con firmeza a casar de nuevo, como ya hemos señalado, pese a las intenciones del viejo Cereal de hacerla su esposa y heredera de todos sus bienes, y pese a los ruegos de su madre que, viuda como ella y careciendo de otros hijos, esperaba nietos de Marcela a los que transferir su patrimonio²².

En el 382, cuando conoció a Jerónimo, la ilustre Marcela pasaba con toda probabilidad de los cincuenta años y vivía retirada con su madre Albina, convertida también al ascetismo, en su aristocrático palacio del Aventino. Allí acudían otras mujeres como Paula y su hija Eustoquia, Asela, Marcelina²³, Felicidad, entre otras, pues el palacio-monasterio servía de lugar de encuentro y escuela para vírgenes y viudas que, guiadas por los mismos ideales religiosos, se ejercitaban en el estudio de las Sagradas Escrituras bajo la dirección de la *philoponótate* Marcela, disfrutando también, cuando la ocasión era propicia, de la presencia y doctrinas de autoridades escriturarias entre las cuales se contó Jerónimo²⁴.

Sin duda no fue Jerónimo la única autoridad eclesiástica que frecuentó las reuniones ascéticas de Marcela. Las tertulias femeninas con monjes y clérigos en casas de nobles matronas eran práctica habitual de la época y fueron blanco de las críticas de Jerónimo cuando la moralidad o el nivel intelectual de aquéllos no ofrecía confianza al riguroso monje, como apreciamos en muchas de sus cartas²⁵. Sabemos, por otro lado, que Marcela se carteaba con Pelagio²⁶ y no es extraño que durante la estancia de este monje en Roma, desde la década de los ochenta al 410, visitara el círculo del Aventino. De hecho, Pelagio llegó a ser una de las voces de mayor audiencia entre las grandes familias romanas²⁷, las mismas que leían a Jerónimo o a Agustín. Recordemos que Pelagio compartió la dirección espiritual de la joven Demetriade, de la riquísima *gens* de los Anicios, con Jerónimo, Agustín y el papa Inocencio, cuando ésta decide consagrarse a la virginidad²⁸.

²² Hier., *Ep.* CXXVII, 2: *Cum... Albina mater tam clarum praesidium* (en alusión a la posición social, económica y política del pretendiente Neratio Cereal) *uiduatū domus appeteret, illa respondit etc.*, *cfr.* 4.

²³ Si hemos de pensar que se trata de la hermana de Ambrosio, obispo de Milán, pertenecía también a una familia aristocrática y cristiana, *cfr.* J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'état à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, 3 ss.; M.G. Mara en *Patrología*, III, 166. Véase nota 14.

²⁴ Hier., *Ep.* XXIII, 1; XXIV, 1; XXX, 14; XXXII, 5; XLV, 7; XLVII, 3; CXXVII, 3, 5.

²⁵ Por ejemplo, *Ep.* XXII, 6, 28.

²⁶ *Ep. ad Marcellam* (CSEL 29, 429-436).

²⁷ P. Brown, Pelagius and His Supporters: Aims and Environment, *JThS* 19 (1968), 93-114, ahora contenido en id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1977, 183-207.

²⁸ *Cfr.* M. Gonsette, les directeurs spirituels de Démetriade, *NRTh* 60 (1933), 783-801. Hier., *Ep.*

Vestía Marcela con sencillez rayana en la pobreza, guardando ayuno, absteniéndose de carne y siendo moderada en el consumo del vino que lo tomaba a causa de sus frecuentes dolencias. Evitaba la presencia en público, sobre todo las mansiones de las nobles matronas, y cuando acudía a las basílicas de los apóstoles y mártires a orar, procuraba que no estuviesen concurridas. Era obediente y sumisa a su madre²⁹, lo que se puso de manifiesto al legar gran parte de sus bienes a los hijos de su tío materno C. Ceionio Rufio Volusiano Lampadio (Prefecto del Pretorio para Oriente en 335, y Prefecto de la ciudad en 365), dos de los cuales casaron con sendas cristianas, Ceionio Rufio Albino (Prefecto de la ciudad en 389-391), y Publio Ceionio Cécina Albino (pontífice de Vesta y *consularis* de Numidia en 365), padre éste último de Leta, y abuelo aquél de Melania la Menor³⁰, cuya abuela materna es Melania la Mayor (ca. 340-410).

Ávida Marcela por desentrañar el sentido de las Sagradas Escrituras, incluso llegó a ser instructora escrituraria de sus compañeras y, por su brillantez teológica, a ella acudían personalidades eclesiásticas para consultarla una vez que Jerónimo abandonó la ciudad según se desprende del elogio de Marcela contenido en la carta a Principia³¹. Instalado ya en Belén el monje dalmata, Marcela seguía sometiendo a su consideración, como hiciera antaño en Roma, las dificultades que hallaba para la comprensión de las Sagradas Escrituras, a las que gustosamente respondía Jerónimo³². Murió en su retiro del suburbano de Roma junto a la virgen Principia, con quien convivía, el año del saco de Roma³³.

La virgen Asela, que se ejercitaba en un riguroso ascetismo desde temprana edad³⁴, se contaba entre las piadosas mujeres que frecuentaban las reuniones del Aventino. Dedicada al estudio y la oración en la soledad de su celda, perseveraba en una extremada austeridad que rayaba en la mortificación: El suelo le servía de lugar de plegaria y descanso, su comida se reducía a pan, sal y agua, sus ayunos se sucedían hasta el agotamiento. Este comportamiento ascético coincidía plenamente

CXXX; Aug., *Ep.* CL; Pelag., *Ep. ad Demetriadem* (PL XXX, 15-45).

²⁹ Todos estos detalles están extraídos de la carta dirigida a Principia, auténtica *laudatio funebris* de Marcela, *Ep.* CXXVII.

³⁰ Véase A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille...*, 249.

³¹ Hier., *Ep.* CXXVII, 7.

³² *Cfr.*, F. Cavallera, *o.c.*, I, 86 ss.

³³ Hier., *Ep.* CXXVII, 14. Principia quizá perteneciese a la *gens Vannonia*, *cfr.* G.D. Gordini, *o.c.*, 245.

³⁴ Asela había nacido en el año 334 y, como ya hemos señalado, desde los doce años perseveraba en una vida de renuncia y austeridad.

con el rigorismo oriental defendido por Jerónimo, hasta el punto que el monje dalmata escribió un breve elogio de la vida de Asela que, incidiendo en los rigores de su ascetismo, tenía por finalidad servir de *exemplum* para las jóvenes que frecuentaban el Aventino³⁵. Halló la vejez entre los muros del monasterio³⁶.

Nada en cambio se nos dice de su familia, pero nos resulta del todo improbable la relación de hermana de Marcela que algunos autores le atribuyen, apoyándose para ello en un pasaje de Jerónimo a Asela en la que el monje le pide que transmita sus saludos

"A (mi) madre Albina, y a (mis) hermanas Marcelas, así como a Marcelina y la santa Felicidad"³⁷.

En primer lugar, no podemos olvidar que Jerónimo utiliza con frecuencia los términos *mater* y *soror* para indicar el parentesco espiritual que une a aquéllas que perseveran en Cristo, como se desprende de la carta XXXII dirigida a Marcela en la que le dice:

"Había enviado dos cartas a tu hermana Paula y a su hija Eustoquia"

y poco más adelante,

"Deseo goce de buena salud (nuestra) común madre Albina -hablo de la salud corporal, pues bien sé de su salud espiritual- y te ruego la saludes de mi parte, y la reconfortes con

³⁵ Carta XXIV *Ad Marcellam de uita Asellae*. El objeto de esta carta viene expresado ya al comienzo de la misma: *sed his potius quae adulescentulae sunt legere dignare, ut ad exemplum eius se instituentes conuersationem illius perfectae uitae normam arbitrentur*. Ciertamente Jerónimo rompe por esta vez las reglas biográficas escribiendo esta breve biografía en vida de Asela, *cfr.* E. Giannarelli, *La tipologia femminile...*, 44.

³⁶ Paladio, *Historia Lausiaca* 41, 4.

³⁷ Hier., *Ep.* XLV, 7: *Matrem Albinam sororesque Marcellas, Marcellinam quoque et sanctam Felicitatem*. Afirman que Marcela y Asela son hermanas O. Seecke, *RE* sub uoce "Asella 2"); A. Chastagnol, *o.c.*, 249, *stemma Caeioniorum*; A. Yarbrough, *Christianization in the fourth century...*, 154. Por el contrario, la *PLRE* I, 117, 542, II, 163, dice "possibly sister of Marcella (the relationship may be a spiritual one)", si bien en el *stemma* de los Ceionios Rufos (I, 1138) aparece como hermana de Marcela. Ante este parentesco manifiestan su escepticismo F. Cavallera, *o.c.* I, 1, 119; D. Gorce 'Asella', *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, VI (1930), 915; J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, II, 199; F.E. Consolino, *Modelli di comportamento...*, 688 n. 68.

el doble homenaje de la piedad, por el que en una sola y en la misma persona se ama a la cristiana y a la madre"³⁸.

En otra de sus cartas, la dirigida a Furia exhortándola a la castidad tras su viudez, dice expresamente:

"!Oh, si pudieses ver a tu hermana y tuvieses la dicha de oír las sagradas palabras de su boca! Verías en un pequeño cuerpecito un alma extraordinaria y oirías con qué fervor sale de aquel corazón toda la riqueza del Viejo y Nuevo Testamento"³⁹.

Furia, descendiente de Camilo y de los Gracos al decir de Jerónimo, era hija de Titiana, cristiana, casada con un *consularis et patricius*, cristiano como su esposa, acaso Quintilius Laetus⁴⁰. Un hermano de Furia había casado con Blesila, hija de Paula la Mayor, y por consiguiente era hermana política de Eustoquia y nuera de Paula, a quienes menciona al inicio de la carta. Es más que presumible que en la presente ocasión la persona referenciada sea Eustoquia, pues, habida cuenta que la carta está fechada en el 395⁴¹, no puede referirse a su hermana Blesila, muerta en el 384⁴², y no podemos imaginar, por otra parte, que se refiera a Paula, la madre de Blesila y Eustoquia, a quien no parece convenir el término *paruum corpusculum*⁴³. Por último, Furia, destinataria de la carta, se encuentra en Roma, mientras que Eustoquia, con su madre, se halla en Belén, en contacto, por consiguiente, con Jerónimo; por lo que se explica la expresión *O si uideres...*

Pero volvamos a la presunta consanguineidad uterina de Marcela y Asela. Si tal fuere, resulta extraño que, si de hermanas se tratara, Jerónimo no mencione esta relación consanguínea en las relaciones biográficas de ambas ascetas. En *De uita Asellae* se nos dice que

³⁸ Ep. XXXII, 1 y 2: *Duas epistulas, quas ad sororem tuam Paulam eiusque pignus Eustochium miseram..... Albinam communem matrem ualere cupio -de corpore loquor, quin spiritu ualeat non ignorans- eamque per te salutari obsecro, et duplici pietatis officio focalari, quo in una atque eadem christiana simul diligatur et mater.*

³⁹ Ep. LIV, 13: *O si uideres sororem tuam, et illud sacri oris eloquium coram audire contingeret, cernerer in paruo corpusculo ingentes animos, audires totam ueteris et noui testamenti suppellectilem ex illius corde feruere.*

⁴⁰ Así la PLRE I, 375, cfr. 492-493, s.u. 'Quintilius Laetus 2'.

⁴¹ Cfr. F. Cavallera, o.c. II, 158, 44.

⁴² Cfr. F. Cavallera, o.c. II, 156; I, 111.

⁴³ Sin embargo en Ep. CVIII, 1 habla de *corpusculum* referido a Paula.

"De tal modo se comportó siempre con modestia y se mantuvo oculta en su alcoba, que jamás puso los pies en público, jamás conoció conversación varonil y, lo cual es más digno de admiración, amaba más que veía a una hermana virgen"⁴⁴.

En el presente fragmento resulta imposible saber si Jerónimo se refiere a una hermana carnal o espiritual, aunque quizá la lectura adecuada sea la segunda hipótesis. De ningún modo a Marcela, pues su condición de viuda excluye el tratamiento de virgen, que no se lo otorga en ninguna de las cartas de ella conservadas. En *De uita sanctae Marcellae* nos proporciona detalles de la relación de Marcela con su madre Albina, además de indicarnos a otras vírgenes y viudas muy próximas a Marcela, como Paula, Eustoquia o la virgen Principia. Curiosamente no se hace mención de Asela en ningún momento⁴⁵. Estas razones nos inducen a pensar que el hermanamiento de ambas mujeres hay que explicarlo, más que por lazos de sangre, por el hecho de compartir los mismos ideales ascéticos.

La matrona Paula⁴⁶, Paula la Mayor, viuda también, era de no menor grandeza que Marcela. Descendiente por línea materna de Gracos y Escipiones, su ascendencia paterna la hacía entroncar con el mítico Agamenón (así decía hiperbólicamente Jerónimo, sin duda haciéndose eco de la *amplificatio* a que tan dados fueron los romanos de todos los tiempos) y unía a tan rancia estirpe una gran fortuna que incluía considerables propiedades en el Epiro⁴⁷. Casó con Julio Toxotio, que pertenecía también a una vieja y distinguida familia romana hasta el punto que la fama le hacía llevar la nobilísima sangre de los Julios y del mismísimo Eneas⁴⁸.

⁴⁴ Hier., *Ep.* XXIV, 4: *Ita se semper moderate habuit et intra cubiculi sui secreta custodit, ut numquam pedem proferret in publicum, numquam uiri nosset adloquium et, quod magis sit admirandum, sororem uirginem amaret potius quam uidisset.*

⁴⁵ Hier., *Ep.* CXXVII, 3, a Marcela jamás se la vió sin su madre Albina; CXXVII, 4, Albina deseaba un nuevo matrimonio para su hija Marcela pues carecía de otros hijos y nietos; CXXVII, 5, Paula y Eustoquia fueron sus discípulas; CXXVII, 8, tras la marcha de Jerónimo a Belén, se unió a Marcela la virgen Principia, que vivió con ella hasta su muerte. Tampoco refleja en ningún momento Jerónimo en sus cartas que Asela viviese con Marcela en su palacio del Aventino, como afirman F. Cavallera, *o.c.*, I, 1, 85 y F.E. Consolino, *o.c.*, 281.

⁴⁶ Son pocas las cartas de Jerónimo que, dirigidas a Paula, se nos han conservado (XXX, XXXIII y XXXIX), pero la mayor información sobre ella la encontramos, como en el caso de Marcela con la carta a Principia, en el *epitaphium Paulae* (*Ep.* CVIII), carta escrita tras su muerte en el 404 y dirigida a su hija Eustoquia. Sobre Paula *cfr.* F. Cavallera, *o.c.*, I, 1, 89-91; J.N.D. Kelly, *o.c.*, 92, 97.

⁴⁷ Hier., *Ep.* CVIII, 1, 3, 4; *Commentarium in Titum, praef.* (PL XXVI, 556): *Scribit igitur Apostolus, o Paula et Eustochium, de Nicopoli quae in Actiaco littore sita, nunc possessionis uestrae pars uel maxima est.* *Cfr.* E. Clark, *Jerome, Chrysostom, and Friends*, New York 1979, 63.

⁴⁸ Hier., *Ep.* CVIII, 4.

y de este matrimonio nacieron cinco hijos que a su vez emparentaron, a excepción de la joven Eustoquia ganada para la causa ascética, con otras no menos relevantes familias romanas.

Su hija mayor, Blesila, casó con un descendiente de la *proles Furiana*, de padres cristianos, cuyo abolengo le llevaba también a emparentar con los Gracos a través de su madre Titiana, y con el dictador Camilo⁴⁹.

Paulina estuvo casada, hasta su temprana muerte de parto, con el senador cristiano Pamaquio, amigo de Jerónimo y primo de Marcela por su parentesco materno con los Ceionios⁵⁰.

Rufina, que murió pronto, también estuvo prometida en matrimonio, de seguro con otro miembro de distinguida familia⁵¹.

Finalmente Toxotio, el menor de los hijos de Paula y único varón, casó con la cristiana Leta, hija del pontífice pagano Publilio Ceonio Cécina Albino (primo de Marcela) y de madre cristiana⁵².

Había nacido Paula en el 347. Había casado con Julio Toxotio con dieciséis años como muy tarde (su hija mayor Blesila murió en el 384 con veinte años)⁵³, quedó viuda en el 380 y murió en Belén a los casi cincuenta y seis años de edad⁵⁴. Cuando Paula conoció a Jerónimo, en el 382, tenía treinta y cinco años, y desde su viudez dos años antes practicaba el ascetismo en el interior de su palacio convertido ahora, como el de Marcela, en centro ascético. Se había iniciado ascéticamente en casa de Marcela, a quien consideraba como madre espiritual, cuyo ejemplo había provocado en ella la necesidad de abrazar tal género de vida, y cuyas piadosas reuniones frecuentaba, sin duda, incluso antes de la muerte de su esposo Toxotio⁵⁵.

⁴⁹ Hier., *Ep.* LIV, 1-6 dirigida a la viuda Furia, hermana del marido de Blesila. Como se pone de manifiesto en esta carta, los suegros de Blesila habían observado continencia conyugal. *Cfr.* PLRE, I, 375-376, 492-493, *stemma* 23, 1143, cuyos autores consideran muy probable que se tratase del hijo de Quintilio Leto, Prefecto de la ciudad de Roma ca. 398-399, igualmente E. Clark, *o.c.*, 64.

⁵⁰ La joven Paulina murió en el 396, *cfr.* Hier., *Ep.* LXVI, 1, 3 de consolación a Pamaquio por la muerte de su esposa; véase también XLVIII, 4; XCVII, 3; CVIII, 4. Sobre su amistad con Jerónimo, *cfr.* F. Cavallera, *o.c.*, I, 1, 181-182. Para el parentesco de Pamaquio y Marcela, véase el apéndice de *stemmata*.

⁵¹ Hier., *Ep.* IV, 6.

⁵² Hier., *Ep.* CVIII, 4; CVII, 1. Para el parentesco del pontífice Albino y Marcela, véase el apéndice de *stemmata*; A. Chastagnol, *o.c.*, 249.

⁵³ Hier., *Ep.* XXXIX, 1.

⁵⁴ Hier., *Ep.* CVIII, 34.

⁵⁵ Los tempranos deseos ascéticos de Paula son puestos de manifiesto por Jerónimo, quien nos dice que ya en vida de Toxotio le pesaba el tipo de vida que estaba obligada a llevar por su condición social, *Ep.* LXVI, 13. Para la formación ascética de Paula en casa de Marcela, XLVI, 1; CXXVII, 5. Para la

Finalmente, llevada de un profundo rigorismo ascético, claro resultado de la influencia que sobre ella ejerciera el monje dalmata, abandonó la ciudad tras las huellas de Jerónimo instalándose en su monasterio de Belén y permaneciendo en él hasta su muerte⁵⁶.

De excepcionales dotes al decir de Paladio, fue una mujer que hubiera podido brillar mucho más que sus compañeras ascetas si los celos de Jerónimo no lo hubieran impedido⁵⁷.

Julia Eustoquia, hija de Paula, es otra de estas *monachae* del círculo de Jerónimo. Abrazó tempranamente y con igual ardor la vocación ascética de su madre. Aunque no conocemos su edad de manera precisa, a la muerte de su hermana Blesila, a fines del 384, apenas había abandonado la infancia, al decir de Jerónimo; de lo que podemos inferir que por entonces rondaba los doce años⁵⁸.

Desde pequeña acompañaba a su madre a las reuniones del Aventino, hasta el punto de considerarse que había crecido -hay que entender más bien ascéticamente- en las habitaciones de Marcela⁵⁹. A la extraordinaria influencia que las sesiones del Aventino hubieron de tener en la temprana vocación virginal de Eustoquia hay que añadir la labor de su madre Paula, que exhortó a Eustoquia con su ejemplo y enseñanzas tanto en Roma, en su palacio convertido en centro de ascetismo, como después en Belén, donde vivieron juntas hasta la muerte de Paula su madre⁶⁰. Muerta ésta, la sucedió como superiora del monasterio, hallándose al frente de cincuenta vírgenes⁶¹.

Blesila, la hija mayor de Paula, también formó parte, aunque por breve tiempo, de este grupo ascético que giraba en torno a Jerónimo. Había quedado viuda

transformación de su casa en 'monasterio', XXX, 14; XLV, 3.

⁵⁶ Paula abandonó Roma, acompañada de su hija Eustoquia, en el 385. La decisión de Paula causó gran revuelo en la ciudad, fundamentalmente porque coincidía con la partida de Jerónimo, *Ep.* XLV, 2, 4. Sobre el rigorismo ascético de esta noble viuda nos proporciona buena información Jerónimo en CVIII, 15 ss.

⁵⁷ *Historia Lausíaca* 41, 2.

⁵⁸ Hier., *Ep.* XXXIX, 6. Quizá era la más pequeña de las hijas de Paula. Aunque Jerónimo la sitúa en tercer lugar, tras Blesila y Paulina, y antes de Rufina (CVIII, 4), el mismo monje nos dice que Eustoquia a fines del 384 apenas había dejado la infancia mientras en la primavera del año siguiente, 385, Rufina, núbil, estaba próxima al matrimonio, *Ep.* CVIII, 6.

⁵⁹ Hier., *Ep.* XLVI, 1; CXXVII, 5: *in huius nutrita cubiculo Eustochium, uirginitatis decus*. Véanse páginas 65 s.

⁶⁰ Hier., *Ep.* XXXIX, 6; CVIII, 26, 27, 29. Eustoquia murió en el 419, poco antes que Jerónimo; el monje mostró su dolor por esta muerte en varias ocasiones, CXLIII, 2; CLI, 2; CLIII; CLIV.

⁶¹ Paladio, *Historia Lausíaca* 51, 1-3.

tras siete meses de casada, era joven y gustaba del lujo y los placeres que su posición aristocrática le proporcionaban⁶². Todo parece indicar que su familia deseaba para ella un nuevo matrimonio, pero un hecho inesperado iba a cambiar totalmente su plácido destino: En el 384 fue presa de unas fiebres que la llevaron al borde de la muerte a pesar de lo cual y milagrosamente mejoró, y consecuencia de ello fue su repentina resolución de abrazar la vida ascética, renunciando a cuanto hasta entonces la había mantenido ligada al mundo y enfrentándose por esta decisión a sus familiares⁶³. En esta transformación, qué duda cabe, jugaron papel importante su enfermedad, de la que no se llegó a recuperar totalmente, y las exhortaciones del propio Jerónimo, quien se consideró su padre espiritual y para quien la enfermedad de Blesila había sido un "aviso" divino por su demasiado apego al mundo⁶⁴. Sin embargo, y pese a Jerónimo, la profunda conversión de Blesila no pudo impedir que sólo cuatro meses después, sobre octubre del 384 y cuando contaba veinte años de edad, las fiebres la atrapasen de nuevo y esta vez causando su muerte⁶⁵.

Tales son, a lo que parece por la correspondencia de Jerónimo, las matronas romanas más señaladas que concurrieron los palacios de Marcela (las damas del Aventino) y de Paula la Mayor; aquéllas con las que el monje entabló una profunda amistad y sobre las que ejerció extraordinaria influencia ascética desde su breve estancia en Roma hasta el final de las respectivas vidas. Pero en modo alguno fueron las únicas. También sabemos de Principia, virgen, que fue instruída, además de por el propio Jerónimo, por Marcela, con quien estuvo estrechamente unida desde que la conociera hasta su muerte. Luchó, junto con Marcela, denodadamente para que no triunfara en Roma ni Rufino ni la traducción latina que había efectuado del *Peri Archón* de Orígenes en la controversia origenista en la que se vieron involucrados el papa Siricio y su sucesor Anastasio. De Roma partió con Marcela a una villa suburbana que convirtió en monasterio y allí les sorprendió el saco de Roma por Alarico en 410⁶⁶.

⁶² Hier., *Ep.* XXII, 15; XXXVIII, 2, 4.

⁶³ Hier., *Ep.* XXXVIII, 2, 4; XXXIX, 1, 3, 7.

⁶⁴ También Jerónimo, en el delirio de unas fiebres, compareció ante el tribunal divino que condenaba su afición a los libros profanos, *Ep.* XXII, 30. Así mismo, en sueños se le anunció su pronta muerte a Pretextata por haber intentado persuadir a la virgen Eustoquia a abandonar su *professio*, *Ep.* CVII, 5. Cfr. J. Amat, *Songes et visions...*, esp. 217-219 dedicado al sueño en la obra de Jerónimo, con paralelos paganos y cristianos.

⁶⁵ Hier., *Ep.* XXXVIII, 2; XXXIX, 1, 2.

⁶⁶ Hier., *Ep.* LXV, 2; CXXVII, 9, 10, 13. Sobre la postura antiorigenista de Marcela, Ch. Pietri, *o.c.*, I, 435 s.

Lea, Marcelina y Felicidad formaron parte también, presumiblemente, de las reuniones ascético-monásticas en torno a Marcela y Paula; pero las indicaciones que sobre ellas nos ofrece Jerónimo son parcas en exceso⁶⁷.

Lea, probablemente también matrona romana ("antaño señora de muchos")⁶⁸, era viuda⁶⁹. Lo más significativo en su vida quizá sea que llegó a fundar "monasterio" propio del que fue *princeps* y *mater uirginum*, y que murió por el mismo tiempo que encontró la muerte (otoño del 384) el renombrado aristócrata pagano Vetio Agorio Pretextato, a quien Jerónimo nombra en la carta necrológica de Lea como *consul designatus*, y le condena sin remisión a los infiernos⁷⁰.

Nada sabemos de Felicidad, de Marcelina (en el supuesto de que no sea la hermana de Ambrosio de Milán, ya citada anteriormente), o de Sofronia⁷¹, otras tantas vírgenes vinculadas a Paula la Mayor y a Marcela por sus ideales ascéticos y de las que desdichadamente sólo conocemos sus nombres.

⁶⁷ Para Marcelina y Felicidad, *Ep.* XLV, 7. Sobre Marcelina véase nota 14 y 23.

⁶⁸ Hier., *Ep.* XXIII, 2: *Quondam domina plurimorum*.

⁶⁹ Así se desprende de la siguiente carta, XXIV, 1, en la que se refiere a ella diciendo que acaba de hablar del segundo grado de la castidad, *de secundo ordine castitatis locuti sumus*.

⁷⁰ Hier., *Ep.* XXIII. Una aproximación al ilustre senador más serena que el juicio de Jerónimo se hallará en Amm. Marcell. XXVII, ix, 8; Zósimo IV, iii, 3. Exposición y comentario del epígrafe funerario que le conmemora, se hallará en G. Polara, *Le iscrizioni sul cippo tombale di Vezio Agorio Pretestato, Vichiana* 4 (1967), 264-289.

⁷¹ Conocemos a varios Sofronios. Uno de ellos fue *praeses Nouae Epiri* en 351-354, *cfr.* *AE* 1934, 192. Otro fue *consularis Piceni* en 370, *cfr.* *CTh* XII, i, 71. Mas ignoramos la relación de parentesco, si es que la hubo, entre ellos y la virgen Sofronia.

RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA ASCESIS MONÁSTICA

SAN JERÓNIMO Y EL MONACATO FEMENINO

En sus numerosas cartas a vírgenes y viudas *Deo dicatae*, en las que Jerónimo dictaba normas de vida para que perseverasen en su santo propósito, aunque claramente inspiradas en sus conceptos de monje y vida monástica, no encontramos alusión alguna que nos lleve a poder afirmar que se refiere a monasterios. Jerónimo insiste en prácticas claramente monásticas, abstinencias, ayunos, vigiliass, abandono del cuerpo, horas dedicadas a la salmodia y la oración, estudio de las Escrituras; todo un programa más acorde para ser ejecutado entre los muros de un monasterio que en el interior de una mansión, pero que Jerónimo adapta a las casas palaciegas de estas mujeres, metamorfoseando el abandono de la ciudad, práctica monástica por excelencia, en un abandono de los placeres que proporcionaba la misma.

Sus exhortaciones a la vida comunitaria por encima de la existencia en soledad son constantes, pero no invitan a practicarla fuera del ámbito del grupo familiar, como si en tales ocasiones Jerónimo se adaptase al gusto de sus hijas espirituales¹. Que la virgen de Cristo se retire con sus vírgenes sirvientas a un rincón

¹ M. Serrato, «*Monachae Christianae*». Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano, *Habis* 22 (1991), 371 s.

de la casa familiar, huyendo así del contacto con el ajetreo mundano, de sus fiestas, exquisitos manjares, lujos, disipación, frecuentación de personas, tropas de sirvientes, propias de una casa palaciega aristocrática donde habitan miembros pegados al siglo. Esta es la propuesta de Jerónimo a la jovencita Eustoquia en el tratadillo *De uirginitate seruanda*, del que entresacamos el siguiente párrafo en el que glosa algunos versículos del Cantar de los Cantares; párrafo elocuente, pues a fin de cuentas afirma la reclusión doméstica como medio idóneo para que sus queridas hijas de la nobleza romana perseverasen en el *propositum sanctitatis*:

"Que lo retirado de tu aposento siempre te guarde, que en tu interior siempre se alegre contigo tu esposo. ¿Rezas?, hablas con tu esposo, ¿lees?, él es quien te habla, y cuando el sueño te venza atravesará los muros, alargará su mano por el resquicio de la puerta y tocará tu vientre, y, estremecida, te levantarás y dirás: 'herida estoy de amor', y de nuevo oirás de él: 'esposa, hermana mía, huerto cerrado; huerto cerrado, fuente sellada'. ¡Ojo!, no salgas de tu casa, no desees ver a las hijas de tierra extraña aunque tengas como hermanos los Patriarcas y te alegres de tu padre Israel. Cuando Dina salió, se echó a perder. No quiero que busques a tu esposo por las plazas, que vagues por las esquinas de la ciudad. Aunque digas: 'me levantaré y recorreré la ciudad, el foro, las plazas, y buscaré a quien ama mi alma', y preguntes: '¿acaso visteis a quien ama mi alma?', nadie se dignará responderte. No puedes hallar a tu esposo en las plazas: 'estrecho y angosto es el camino que conduce a la vida'; pero continúa: 'le busqué y no le hallé, le llamé y no me respondió'. ¡Ojalá te bastase no haberle hallado!. Te herirás, quedarás desnuda y gimiendo dirás: 'me hallaron los guardias que recorren la ciudad, me golpearon, me hirieron, me arrebataron el velo del pudor'. Pero si esto acontece a quien, al salir, había dicho: 'Duermo y mi corazón vigila' y 'tengo al hijo de la hermana de mi madre como haz de mirra, entre mis pechos descansará', ¿qué nos ocurrirá a quienes somos todavía adolescentes que, al entrar la esposa con el esposo, permanecemos fuera? Jesús es celoso, no quiere que otros vean tu rostro. Aunque te excuses y alegues: 'velada, tapé mi cara, te busqué, te dije: anúnciame a quien ama mi alma, dónde apacientas, dónde sesteas al mediodía, no sea que, perdida, ande entre los rebaños de tus compañeros', se indignará, se irritará y dirá: 'si no te conocieses a ti misma, hermosa entre las mujeres, sal tras las huellas de los rebaños y apacienta tus cabritos en las tiendas de los pastores'. Ya seas -dice- hermosa y tu esposo ame tu hermosura entre todas las mujeres, si no te conocieres y guardares tu corazón con sumo

cuidado, si no huyeres de los ojos de los jóvenes, saldrás de mi tálamo y apacentarás cabritos que se sentarán a tu izquierda².

Si se trataba de un grupo familiar entregado a la ascesis, situación bastante frecuente al convivir varias generaciones de mujeres, vírgenes y viudas de una misma familia (tal es el caso de Marcela y su madre Albina, de Paula y sus hijas, de Geruchia, su abuela Metronia, su tía paterna y su madre Benigna³, y tantas otras, todas libres ya del yugo del varón), en tales circunstancias aconseja Jerónimo que se mantengan en comunidad, unidas, con sus vírgenes sirvientas, inevitablemente con sus criados y eunucos, necesarios para el mantenimiento de la hacienda, pero cuidando que estos sean de probada edad y virtud. Que todas tengan sus guías espirituales en personas de fama reconocida, que frecuenten a otros hermanos y hermanas de la misma profesión, y no mantengan otros contactos que no sean éstos a través de las reuniones ascéticas que, como ya hemos señalado, se daban en las distintas casas de estas matronas. A la viuda Furia aconsejará desde Belén la guía espiritual del santo varón Exuperio,

² Hier., Ep. XXII, 25: *Semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus ludat intrinsecus. Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur et, cum somnus oppresserit, ueniet post parietem et mittet manum suam per foramen et tanget uentrem tuum, et tremefacta consurges et dices: 'uulnerata caritatis ego sum (Cant 5,8)', et rursus ab eo audies: 'hortus conclusus soror mea sponsa; hostus conclusus, fons signatus (Cant 4,12)'. Caue ne domum exeas, ne uelis uidere filias regionis alienae, quamuis fratres habeas patriarchas et Israhel parente laeteris: Dina egressa corrumpitur. Nolo te sponsum quaerere per plateas, nolo circumire angulos ciuitatis. Dicas licet: 'surgam et circumibo in ciuitate, in foro et in plateis et quaeram quem dilexit anima mea', et interroges: 'numquid quem dilexit anima mea uidistis? (Cant 3, 2-3)', nemo tibi respondere dignabitur. Sponsus in plateis non potest inueniri, 'arta et angusta uia est quae ducit ad uitam (Mt 7, 14)'; denique sequitur: 'quaesiui eum et non inueni eum, uocaui eum et non respondit mihi (Cant 5, 6)'. Atque utinam non inuenisse sufficiat!, uulneraberis, uocaberis et gemebunda narrabis: 'inueniunt me custodes qui circumeunt ciuitatem; perculserunt me, uulnerauerunt me, tulerunt theristrum meum a me (Cant 5,7)'. Si autem hoc exiens patitur ila quae dixerat: 'Ego dormio et cor meum uigilat (Cant 5,2)' et: fasciculus stactae fratruelis meus mihi, in medio uberum meorum commorabitur (Cant 1, 13)', quid de nobis fiet quae adhuc adulescentulae sumus, quae sponsa intrante cum sponso remanemus extrinsecus? Zelotypus est Iesus, non uult ab aliis uideri faciem tuam. Excuses licet atque causeris: adducto uelamine ora contexis, te quaesiui, tibi dixit: 'adnuntia mihi quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie, ne quando fiam sicut cooperta super greges sadalium tuorum (Cant 1,7)', indignabitur, tumebit et dicet: 'si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus, egredere tu in uestigiis gregum et pascas haedos tuos in tabernaculis pastorum (Cant 1, 8)'. Sis, inquit, pulchra et inter omnes mulieres species tua diligatur ab sponso, nisi te cognoueris et omni custodia seruaueris cor tuum, nisi oculos iuuenium fugeris, egredieris de thalamo meo, et pascas haedos qui staturi sunt a sinistris.*

³ Hier., Ep. CXXIII, 1, 10, 13.

"de tan probada edad como fe, que te instruirá a menudo con sus consejos"⁴.

En ninguno de estos consejos Jerónimo invita a sus hijas espirituales, ni siquiera implícitamente, a salir de sus palacios y establecerse en comunidades más amplias.

Muy raramente parece aludir Jerónimo a 'cenobios' o 'monasterios femeninos' en el círculo humano y espacial de Occidente (exceptuamos, por consiguiente, su descripción del monasterio que en tierras de Belén fundara Paula). La viuda Lea, de noble linaje, abandonó su ilustre condición y llegó a ser tan alta en su virtud que fue superiora de un monasterio, madre de vírgenes; *monasterii princeps, mater uirginum*, situado, sin duda, fuera de la ciudad de Roma, como se pone de manifiesto en el hecho de que cuando su amiga Marcela tuvo noticias de su muerte, los restos de Lea se encontraban ya en Ostia⁵. Ahora bien, no podemos afirmar que se tratase de un verdadero monasterio en vez de una comunidad doméstica. Jerónimo llama a todas estas mujeres, lo hemos dicho, *monachae christianae*, pues de hecho practicaban, con sus matices, vida monacal; y así, de Blesila nos dice que sólo pensaba en el monasterio; de Marcela y Principia, que una casa en el suburbano les sirvió de monasterio. Parece fuera de duda que Jerónimo emplea el término *monasterium* en su más pura acepción, como morada del monje, viva en solitario o en comunidad, sean éstas pequeñas agrupaciones de carácter privado o verdaderos monasterios como hoy los entendemos y entonces ya existían, lo cual nos impide conocer el régimen de vida comunitaria que practicaba la viuda Lea, o saber a qué tipo de comunidades se refiere cuando dice que por imitación de Marcela y Principia todo el suburbano romano se llenó de monasterios⁶.

Sólo en una ocasión podemos aventurar que Jerónimo hace referencia a un monasterio de mujeres, y será en carta a una madre e hija de la Galia, fechada en los primeros años del siglo V, en la que exhorta al buen entendimiento entre ambas y censura la práctica todavía vigente de las *uirgines subintroductae*. Si la hija no puede vivir con su madre porque ésta es mal ejemplo para su propósito, porque es amante

⁴ Hier., Ep. LIV, 11: *Habes sanctum Exsuperium probatae aetatis et fidei, qui te monitis suis frequenter instituat*. XXII, 27.

⁵ Hier., Ep. XXIII, 1, 2.

⁶ Hier., Ep. CXXVII, 8. Igualmente podemos decir respecto a las vírgenes de Hemona, destinatarias de la carta XI de Jerónimo, y de tantos otros testimonios que aduciremos más adelante. Sobre el concepto de monje en Jerónimo, G.M. Colombás, el concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, *StudMon* I (1959), 257 ss.

del lujo y los placeres, ello no justifica que habite en compañía de un hombre religioso; existen coros de castidad, viva entre ellos:

ut in monasterio inter uirgines uiueres.

Exhortación que obedece a la necesidad de encontrar una solución a problemas planteados, si no es que debiéramos pensar que se trata posiblemente de personajes ficticios⁷.

EL ESPACIO SOCIAL DEL MONACATO DOMÉSTICO

Todas estas mujeres, a las que Jerónimo no tiene inconveniente alguno en denominar *monachae christianae*, olvidándose en tales ocasiones de sus críticas afiladas a quienes se pretendían monjes viviendo en la ciudad⁸, compartían, como ya hemos dicho, un ascetismo mucho más austero que el que entonces venían practicando las vírgenes y viudas que perseveraban en cristiana castidad.

La singularidad de tal ascetismo radicaba en que, sin practicar la *secessio mundi* en un sentido estricto, la vivían a su modo en el interior de sus mansiones, en una ausencia de vida cenobítica, en el ejercicio y práctica de una determinada pobreza que no excluía la posesión de bienes, en la práctica de los rigores corporales, en particular el ayuno, de la castidad, y en el estudio de las Sagradas Escrituras, como elementos más sobresalientes; aspectos que iremos desgranando y precisando en los párrafos que siguen.

Conservando el carácter doméstico que caracterizaba el *propositum monastichum* femenino jeronimiano, y carentes de una organización y Regla fijas, estas primicias monásticas eran vividas en el interior de los mismos palacios que habían acogido la vida secular, donde sus matronas intentaban reproducir con mayor o menor intensidad, cada cual a su manera, los ideales ascéticos de los monjes del desierto. Resultado de todo ello será una variedad de situaciones religiosas, apenas

⁷ Hier., *Ep.* CXVII, 4. Sobre la posible ficción de las destinatarias galas, cf. Labourt, *Jérôme. Lettres*, VI, 76; F. Cavallera, *o.c.*, I, 1, 308; R. Metz, Les vierges chrétiennes en Gaule au IV siècle, *StudAns* 46 (1961), 130.

⁸ Hier., *Ep.* XXIV, 4; XXXIX, 3, 4, 5.; CXXVII, 5. Sobre las críticas de Jerónimo a los monjes urbanos, véase el capítulo segundo.

conocidas por nosotros, y unos principios y manifestaciones comunes de los que en cambio tenemos una mejor información.

Esta práctica del monacato, si bien vivida diversamente como resultado de las personales y ambientales circunstancias religiosas y culturales, encuentra paralelos en Oriente testimoniados por Teodoreto de Ciro para mediados del siglo V d.C. Nos narra el mencionado teólogo e historiador en su *Historia de los monjes de Siria* las vidas de veintiocho hombres y de tres mujeres ascetas, y ninguna de estas últimas vive en comunidad organizada. Marana y Cira, hermanas de noble familia, habitan a las afueras de la ciudad, en un recinto vallado y a cielo abierto, comunicándose con sus sirvientes por una estrecha ventana, no recibiendo otras visitas que las de virtuosas mujeres y las del obispo Teodoreto, y saliendo solamente para ir en peregrinación a santa Tecla o a Jerusalén. La tercera, Domnina, vivía encerrada en una cabaña que se hizo construir en el fondo del jardín de la casa familiar⁹.

En Occidente no faltan tampoco ejemplos. Recordemos el caso de la virgen que vivió en reclusión en Roma, sin ver a persona alguna salvo a la anciana que cuidaba de ella, al menos durante veinticinco años, según nos cuenta Paladio¹⁰. Sulpicio Severo nos cuenta un caso semejante en el que estuvo involucrado su admirado Martín de Tours. En uno de sus viajes supo que cerca de donde él transitaba vivía una virgen que voluntariamente se había apartado de todo trato humano, y el monje, y posteriormente obispo, quiso conocer a tan virtuosa mujer, mas aquélla le envió recado por medio de una doncella que la atendía, excusándose por no recibirle¹¹.

En el círculo de matronas romanas conocido como "del Aventino" tenemos un claro ejemplo de pseudo-anacoretismo en la figura de la virgen Asela, quien vivía desde temprana edad enclaustrada en una pequeña celda habilitada en su palacio, sin apenas contacto humano a no ser por sus efímeras visitas a las capillas de los mártires y su asistencia a las reuniones en la mansión de Marcela, deleitándose hasta tal punto en su soledad que hace decir al monje de Belén que

⁹ Teodoreto, *Historia de los monjes de Siria*, XXIX-XXX (Sources Chrétiennes, 257), París 1979; cfr. P.L. Gatier, Aspects de la vie religieuse des femmes dans l'Orient paléochrétien: ascétisme et monachisme, en *La femme dans le monde méditerranéen. I. L'Antiquité* (Travaux de la Maison de l'Orient, 10), París 1985, 171-173, con numerosos ejemplos.

¹⁰ *Historia Lausíaca* 37, 12-14.

¹¹ Sulp. Seu., *Dial.* II, 12, 1-8, cfr. R. Metz, Les vierges chrétiennes de la Gaule au IV siècle, *StudAns* 46 (1961), 121.

"Había hallado el yermo de los monjes en la vorágine de la ciudad"¹².

No obstante, parece que no era éste el ejemplo más frecuente, y que, por el contrario, se imponían las agrupaciones o reuniones de vírgenes y viudas que, al modo monástico, alternaban sus horas de retiro en soledad con su mutua compañía. Ciertamente no constituían comunidades monásticas propiamente dichas, ya que se trataba de grupos ascéticos de carácter privado, integrados por mujeres procedentes por lo general de un mismo núcleo familiar que decidían perseverar en castidad, retiro y oración, y a las que se sumaban aquellas siervas que aceptaban convertirse al ideal de vida de sus señoras. Como decíamos en el capítulo primero, la conversión al ascetismo de estas matronas arrastraba a muchas siervas que de esta manera se unían a la empresa de sus señoras. El modo y manera de cómo se producía, lo ignoramos, pero lo cierto es que los Padres de la Iglesia se encargaron de señalarlo como una más de las virtudes que conllevaba la *professio uirginalis*, contribuyendo así a esta vocación colectiva y al mismo tiempo familiar¹³. No se trataba, sin embargo, de una comunidad doméstica plena donde señoras y siervas convivieran, subvirtiendo los valores tan enraizados en la sociedad romana, en total hermandad; por el contrario, las estructuras sociales se reproducían en el seno de estas comunidades ascéticas que, reunidas para la oración y el canto de los salmos, se separaban a continuación integrándose cada cual en el lugar y ocupación que les eran propios por su condición social. Tomemos como ejemplo la *ecclesia domestica* de la matrona Paula.

Paula vivía recluida con su hija Eustoquia en su palacio convertido desde su viudez en centro ascético, a las cuales se sumó también Blesila, y un grupo de esclavas propias, quizá manumitidas, como se desprende del epitafio de santa Paula:

"¿Quiere el lector conocer brevemente sus virtudes? Dejó a los suyos pobres, restando ella misma más pobre. No ha de extrañar que esto diga de sus próximos y de su servidumbre de ambos sexos a la que trocó de esclavos y esclavas en hermanos y hermanas, etc."¹⁴.

¹² Hier., Ep. XLIII, 3, 4: *In urbe turbida inueniret heremum monachorum.*

¹³ G. Penco, La composizione sociale..., *StudMon* 4 (1962), 263, sostiene que el origen tan elevado de las adherentes a la vida ascética debió ser freno para que otras clases sociales se adhirieran espontáneamente.

¹⁴ Hier., Ep. CVIII, 2: *Vult lector breuiter eius scire uirtutes? omnes suos pauperes pauperior ipsa*

Bien es cierto que no tenemos ningún testimonio que nos ilustre el *modus uiuendi* de este grupo femenino integrado por señoras y esclavas; no obstante, la distribución de vírgenes que realizará Paula muy pocos años después en su monasterio de Belén, agrupándolas en distintos edificios en función de su pertenencia a la nobleza, a la clase media o ínfima y reuniéndolas tan sólo para la salmodia y la plegaria, es claro paralelo, a nuestro entender, de la organización ascética de su palacio romano.

"A las muchas vírgenes que había congregado de diferentes provincias, tanto nobles como de extracción media y baja, las dividió en tres secciones y monasterios, de tal manera que, separadas para el trabajo y la comida, se juntasen para la salmodia y las oraciones"¹⁵.

No era, por lo demás, caso exclusivo el de Paula, sino práctica habitual en las comunidades ascéticas romanas, como pone de manifiesto Jerónimo cuando exhorta a las vírgenes en general, y a Eustoquia en particular, a un trato de total hermandad para con las siervas que compartían su *professio uirginalis*:

"Si tienes esclavas que te acompañen en tu propósito, no te alces contra ellas, ni te muestres altiva como señora. Todas habéis empezado a tener un solo Esposo, juntas cantáis los salmos a Cristo, juntas recibís su cuerpo; ¿por qué ha de ser distinta la mesa? Incita más bien a otras. El honor de las vírgenes sea una invitación a las demás"¹⁶.

dimisit. Nec mirum, de proximis et familiola, quam in utroque sexu de seruis et ancillis in fratres sororesque mutauerat, ista proferre, etc.. Cfr. XXX, 14; XXXIX, 1. Este "hermanamiento" al que alude Jerónimo hay que entenderlo en su dimensión moral y religiosa, y no en el sentido de masivas manumisiones como cabría suponer de la simple lectura del texto. La conversión ascética de esclavos y esclavas no implicaba, forzosamente, un cambio en su status jurídico, y precisamente Jerónimo no incita a sus hijas espirituales a la manumisión de la servidumbre; por el contrario, se hace eco en diversas ocasiones, como ya hemos señalado, de la necesidad de la misma para el mantenimiento de las casas de estas piadosas mujeres (*Ep. LXXIX, 8*, a la viuda Salvina; *Ep. CXXIII, 13*, a la viuda Geruchia). No obstante, Jerónimo insiste en el trato de hermandad para con los esclavos, tan predicado por los Padres de la Iglesia, como se manifiesta en la *Ep. XXII, 29* que citamos más adelante.

¹⁵ Hier., *Ep. CVIII, 20*: *Plures uirgines quas e diuersis prouinciis congregarat, tam nobiles, quam mediū et infimi generis, in tres turmas monasteriaque diuisit: ita dumtaxat, ut in opere et in cibo separatae, psalmodiis et orationibus iungerentur.*

¹⁶ Hier., *Ep. XXII, 29*: *Si quae ancillae sunt comites propositi tui, ne erigaris aduersus eas, ne infleris ut domina. Unum sponsum habere coepistis, simul psallistis Christo, simul corpus accipitis, cur mensa diuersa sit? Prouocentur et aliae; honor uirginum sit inuitatio ceterarum.* Todavía en la Hispania del último tercio del siglo VI san Leandro se hará eco de estas distinciones sociales, *De institutione*

Semejantes características imaginamos para la comunidad del Aventino dirigida por Marcela a tenor de la información que sobre ella poseemos. Como ya hemos mencionado, la viuda Marcela vivía recluida en compañía de su madre Albina, y sin duda de vírgenes esclavas consagradas, en su aristocrático palacio del Aventino, lugar de reunión de un grupo de nobles mujeres que con Marcela compartían ideales ascéticos y afición al estudio de las Escrituras. Nada indica sin embargo que estas mujeres habitasen en el palacio de Marcela¹⁷.

En sus últimos años, ciertamente mucho después de la partida de Jerónimo y la matrona Paula, pues en el 393 vivía todavía en el Aventino¹⁸, Marcela se trasladó a las proximidades de Roma, a un *ager suburbanus* de su propiedad, compartiendo su existencia y soledad con la virgen Principia; mas tampoco entonces apreciamos indicio alguno que nos incline a pensar en la creación de una comunidad que excediera los límites del marco estrictamente privado o familiar:

"Al punto tuvimos conocimiento de que tú (Principia) te adheriste a aquella unión en lugar nuestro, y que jamás te separaste de ella, como se dice, el negro de la uña. Os servíais de la misma casa, de la misma alcoba, del mismo y único lecho, de modo que a todos les era manifiesto en tan ilustre ciudad que tú hallaste en ella a una madre y ella en ti a una hija. Su mansión suburbana fue para vosotras un monasterio, y elegísteis el campo por amor a la soledad"¹⁹.

Se trataba, pues, de un retiro en soledad iniciado y compartido por ambas mujeres a las que hay que imaginar en la compañía y ayuda de vírgenes esclavas.

virginum et contemptu mundi XIII, 7 (edición, comentario y traducción a cargo de J. Velázquez, Madrid 1979).

¹⁷ *cfr.* G. Gordini, *o.c.*, 231; J.D.N. Kelly, *o.c.*, 92. Contrariamente H. Leclercq, 'Cenobitisme', *DACL*, II/2 (1910), 3177-3178, que concibe las reuniones del Aventino como un ensayo de vida en común integrado por varias vírgenes, Sofronia, Marcelina, Felicidad, Eustoquia, Asela, entre otras, bajo la dirección de Marcela. Igualmente F. de B. Vizmanos, *o.c.*, 535-536 y R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, 83, donde puntualiza que, siendo al comienzo sólo lugar de reunión, más tarde el Aventino se convirtió en cenobio, quizá por influencia de Jerónimo. Idéntica opinión, Labourt. *Jérôme. Lettres*, II, 38.

¹⁸ En efecto, en ese año escribe Jerónimo una carta, la XLVII, aconsejando a Desiderio procurarse sus obras en casa de la viuda Marcela, *quae manet in Aventino* (XLVII, 3).

¹⁹ Hier., *Ep.* CXXVII, 8: *In nostrum locum statim audiuimus te illius adhaesisse consortio, et numquam ab illa ne transuersum quidem unguis, ut dicitur, recessisse. Eadem domo, eodem cubiculo uno usam cubili, ut omnibus in urbe clarissima notum fieret, et te matrem, et illam filiam repperisse. Suburbanus ager uobis pro monasterio fuit, et rus electum propter solitudinem.*

Una convivencia, la de Principia y Marcela, que se mantuvo hasta la muerte de ésta en el 410 como pone de manifiesto el mismo Jerónimo cuando nos relata, no sin exceso de dramatismo, la defensa de la virginidad de Principia efectuada por la ya anciana Marcela cuando los bárbaros irrumpieron en su hacienda. No se hace alusión a otras vírgenes que, ciertamente, habrían corrido el mismo peligro que Principia si hubiesen habitado junto a ésta y Marcela, lo cual viene a incidir en la ausencia de una comunidad monástica en torno a Marcela:

"Dicen que apaleada y azotada era insensible a los tormentos, pero que soportaba todo ello prostrada a sus pies y con lagrimas para que no te separasen de su compañía, no fuese que tu adolescencia no soportase lo que la vejez no podía temer"²⁰.

Resulta evidente que el abandono del Aventino por parte de Marcela se encuentra inmerso en una corriente que se perfila progresiva, cual es el alejamiento de la ciudad en clara adaptación de las prácticas orientales. Mas de ningún modo podemos certificar que el establecimiento de tan ilustre matrona en las afueras de la ciudad suponga la existencia, y fundación, de un monasterio.

Poco antes de su propia marcha a Tierra Santa, ya Jerónimo había intentado persuadir a Marcela para que le siguiera en esta empresa, a la que se habían sumado Paula y su hija Eustoquia, y de ello tenemos testimonio precioso en una carta que, de clara inspiración virgiliana, está plena de connotaciones románticas, hasta el punto que más parece fruto de un adolescente enamorado que escrita por el rigorista monje dalmata. Tomemos el pasaje más significativo:

"Por ello, ya que hemos recorrido buen trecho de la vida entre las olas, y nuestra nave ha sido violentamente agitada por vientos huracanados, y ha hecho agua al chocar con los peñascos, entrémonos cuanto antes, como si de un puerto (se tratara), por lo más recóndito del campo.... Si fuere verano, la sombra de un árbol nos ofrecerá retiro, si otoño, la misma templanza del aire y los lechos de hojas bajo los árboles nos mostrarán el lugar de descanso. En primavera, el campo se matiza de flores y entre el

²⁰ Hier., Ep. CXXVII, 13: *Caesam fustibus flagellisque aiunt non sensisse tormenta; sed hoc lacrimis, hoc pedibus eorum egisse prostratam, ne te a suo consortio separarent; ne sustineret adulescentia, quod senilis aetas timere non poterat. Cfr. H.Leclercq, art. cit., 3179, para quien Marcela, tras su experiencia cenobítica en Roma, fundó un monasterio de vírgenes en el suburbano. Igualmente R. Metz, o.c., 82.*

gorjeo de aves quejumbrosas entonaremos más suavemente los salmos"²¹.

No tuvo éxito Jerónimo con Marcela, pues no fue en los Santos Lugares, sino en su finca del suburbano romano, donde finalmente decidió continuar su retiro monástico en una clara muestra de la conciliación entre la corriente ascética oriental con la tradición del retiro filosófico vigente en Occidente y de la que buena muestra fue, y determinante para la puesta en práctica del ascetismo monástico, Agustín, mucho más anclado en su propia cultura de lo que estaba el monje de Belén²². A su vez, la cohabitación de Marcela con Principia hay que verla sin duda en estrecha relación con la muerte de su madre Albina²³ y no como manifestación de un deseo de establecer un cenobio de mujeres que, como hemos advertido, nunca estuvo en el ánimo de Marcela.

Marcela quedó sola a la muerte de su madre, y la compañía de Principia era un medio de evitar la reclusión ascética en total soledad contra la cual se alzaban las voces eclesiásticas. El III concilio de Cartago, del año 393, prescribía:

"Que las sagradas vírgenes, si se vieren privadas de los padres que las guardaban, fuesen encomendadas, por providencia

²¹ Hier., *Ep.* XLIII, 3: *Quapropter quia multum iam uitae spatium transiuimus fluctuando, et nauis nostra nunc procellarum concussa turbine, nunc scopulorum inlisionibus perforata est, quam primum licet quasi quendam portum secreta ruris intremus.... Si aestas est, secretum arboris umbra praebebit; si autumnus ipsa aeris temperies et strata subter folia locum quietis ostendit. Vere ager floribus depingitur, et inter querulas aues psalmi dulcius decantabuntur.* Una vez en Belén, de nuevo insistirá Jerónimo empeñadamente por atraer a Marcela a los Santos Lugares; esta vez, escribiendo en nombre de Paula y Eustoquia, *Ep.* XLVI.

²² P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid 1970, 147 ss., donde se describe el *Christianae uitae otium* de Agustín en Casiciaco. Un antecedente del retiro filosófico emprendido lo hallamos en la ciudad de los filósofos, Platonópolis, planeada por Plotino, *Porf., V. Plot.* 12, 1-9: "El emperador Galieno y la mujer de éste, Salonina, honraron altamente y veneraron a Plotino. Y éste, aprovechándose de la amistad que le dispensaban, les pidió que restauraran una ciudad de filósofos que era fama que había existido en la Campania, pero de la que por lo demás no quedaban más que ruinas; que, una vez fundada la ciudad, se le hiciera donación de la comarca circunvecina; que sus futuros habitantes se rigieran por las leyes de Platón y que a la ciudad se le pusiera por nombre «Platonópolis». Y Plotino mismo se comprometía a retirarse allá con sus compañeros" (trad. de J. Igal). Sobre el retiro filosófico de Agustín en Casiciaco, véase también P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, 178 ss.; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris [1938] 1983, 164 ss.; A. Sánchez, La conversión de san Agustín y la vida monástica, en M. Merino (ed.), *Verbo de Dios y Palabras Humanas*. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín, Pamplona 1988, 75 ss.

²³ Para la fecha de la muerte de Albina, ca. 388, cfr. Hier., *Commentarii in Gal. prolatio*; *PLRE* I, 32; F. Cavallera, *o.c.* I, 1, 139-140; 2, 43.

del obispo o del presbítero donde aquél faltase, a un monasterio de vírgenes o a respetadas matronas, de modo que viviendo juntas se custodien mutuamente, no fuese que vagando de un lado a otro dañen la opinión de la Iglesia"²⁴.

El propio Jerónimo censuraba a cuantas vírgenes y viudas permanecían en la total soledad de sus palacios, amparándose en sus propósitos religiosos y con la única compañía de sus sirvientes, con los cuales nuestro intransigente monje presuponía ocultas relaciones sexuales²⁵.

Se hacía recomendable, por consiguiente, la cohabitación de vírgenes y viudas ascetas cuando aquéllas se veían privadas de parientes, y la reclusión doméstica o familiar seguía siendo el medio más propugnado para el ascetismo femenino como ponen de manifiesto las palabras de Jerónimo a la viuda Salvina sobre la mejor compañía en la cual perseverar en castidad. Son, sin duda, suficientemente ilustrativas de su modo de pensar para su querido público femenino de Roma:

"Y en verdad, ya que tienes contigo a tu santa madre, y a tu lado se halla pegada tu tía, consagrada a perpetua virginidad, no debes buscar peligrosas compañías ajenas, segura (como estás) en compañía de los tuyos"²⁶.

ABANDONO DEL CUERPO

Recluídas en el interior de sus palacios, estas mujeres se esforzaban en la renuncia personal a cuantos placeres y ocupaciones sociales les eran propios por su alta condición. Primera manifestación de esta renuncia era el abandono de todo lujo y cuidado en el vestir, trocando las sedas, púrpuras y piedras preciosas propias de la

²⁴ III c. Carth. c. XXXIII: *Ut uirgines sacrae, si a parentibus a quibus custodiebantur priuatae fuerint, episcopi prouidentia uel presbyteri ubi episcopus absens est, monasterio uirginum uel grauioribus faeminis commendentur, ut simul habitantes inuicem se custodiant, ne passim uagando ecclesiae laedant opinionem; cfr. G. Folliet, o.c., StudAns 46 (1961), 32 ss.*

²⁵ Hier., Ep. LXXIX, 8, 9; CXXX, 19.

²⁶ Hier., Ep. LXXIX, 9: *Certe cum tecum sancta sit mater, et lateri tuo amita haereat uirgo perpetua, non debes periculose externorum consortia quaerere, de tuorum societate securo, cfr. CXXIII, 1, 10, del mismo tenor, a la viuda Geruchia, quien vivía con su abuela, madre y tía, todas viudas y perseverando en castidad.*

parafernalia matronal por la sencillez, cuando no rudeza, de oscuros hábitos, olvidando los elegantes peinados por un cabello descuidado y oculto bajo el velo. Ya hemos comentado cómo simbolizaba Jerónimo la entrega a la vida monástica de Asela en la venta de su collar y en la sustitución de su vestuario por un hábito; con más detalle recrea este abandono en la conversión de Blesila:

"En la ocasión, jóvenes esclavas peinaban sus cabellos y sujetaban su inocente cabeza con ensortijadas cintas; ahora, descuidada la cabeza, sabe que le basta ir velada. Antaño la suavidad de las plumas le parecía aspereza, y apenas si podía acostarse en cojines apilados; ahora se levanta con celeridad para orar y es la primera en comenzar a alabar a su Señor, adelantándose a las demás en el canto del 'aleluya' con modulada voz. Se arrodilla en el desnudo suelo y lava su cara, antes sucia por el albayalde, con lágrimas frecuentes. Tras la oración resuenan los salmos, y la cabeza cansada, las rodillas vacilantes, y los ojos cerrándose por el sueño por el desmedido fervor de su espíritu apenas obtienen el descanso. La túnica es parda, menos se ensuciará cuando duerma sobre la tierra. Su calzado es un choclo vil, el precio de su calzado recamado en oro lo dará con largueza a los indigentes. El ceñidor no está engastado de oro y pedrería, sino que es de lana, limpísimo en su total simplicidad"²⁷.

El abandono del cuerpo llevaba implícito, como manda el ideal monástico, la renuncia a los manjares culinarios, sustituidos por parcas comidas y frecuentes ayunos, y así la apreciamos en las moderadas privaciones de Marcela, que se abstenía de carnes, pero en cambio no prescindía del vino, si bien Jerónimo lo justificaba - apoyándose en el apostol- en razón de sus achaques de estómago; la observamos también en los rigores ya citados de Asela, quien mortificaba su cuerpo con la práctica privación de todo alimento²⁸.

²⁷ Hier., Ep. XXXVIII, 4: *Tunc crines ancillulae disponebant et mitellis crispantibus uertex artabatur innoxius; nunc neglectum caput scit sibi tantum sufficere quod velatur. Illo tempore plumarium quoque dura mollities uidebatur, et in extructis toris iacere uix poterat; nunc ad orandum festina consurgit, et modulata uoce ceteris 'alleluia', praecripiens prior incipit laudare Dominum suum. Flectuntur genua super nudam humum et crebris lacrimis facies psimithio ante sordidata purgatur. Post orationem psalmi concrepant, et lassa ceruix, poplites uacillantes, in somnumque uergentes oculi nimio mentis ardore uix inpetrant ut quiescant. Pulla est tunica; minus cum humi iacuerit sordidatur. Soccus uiliior, auratorum pretium calceorum egenibus largietur. Cingulum non auro gemmisque distinctum est, sed laneum et tota simplicitate purissimum, Cfr. XXXIX, 1, 3; XLV, 3, 4; LIV, 6, 7; LVIII, 6; LXXVII, 2, 4, 5; LXXIX, 7; CVIII, 15; CXXVII, 3; CXXX, 5.*

²⁸ Hier., Ep. CXXVII, 4 cfr. XLV, 3, 4; LXXVII, 2; CVIII, 1.

Todo ello, conjugado con una vida de recogimiento en el interior de sus palaciegas mansiones, de espaldas a cuantos acontecimientos mundanos tenían lugar en el exterior, no relacionándose sino con sus hermanos y hermanas de santa profesión y con los hombres de Iglesia, no saliendo de sus muros si no era de forma discreta y para algún acontecimiento religioso, como la asistencia a los templos, a las memorias de los mártires, la visita a alguna dignidad eclesiástica o la concurrencia a las ascéticas reuniones que tenían lugar en las casas de estas piadosas mujeres²⁹.

Tampoco la pobreza, es decir, la renuncia total a la fortuna y su distribución en forma de limosna -requisito monástico de primer orden- era característica en la ascesis monacal de estas mujeres. Si bien la dimensión social de las ricas mujeres ascetas se justificaba con sus obras caritativas, no apreciamos un despojo radical de la fortuna personal como sería de rigor en el monje y como hubiese querido Jerónimo para sus predilectas hijas. El sentir intransigente de Jerónimo respecto a la incompatibilidad entre riqueza y vida ascética se veía atenuado en ocasiones, cuando se veía obligado a hacer algunas concesiones para mantener las buenas relaciones con sus amigas aristócratas³⁰. Y así, mientras aquí y allá fustiga a cuantas vírgenes y viudas mantienen sus riquezas y administran sus propiedades³¹, en carta a la viuda Geruchia del año 409 sobre cómo perseverar en casta viudez reconoce que son muchas las vírgenes y viudas que, ayudadas de esclavos y libertos de probada virtud, gobiernan su hacienda *absque ulla sorde rumoris*³².

En cambio, en el tratado *de uirginitate seruanda* aconsejará el monje:

"También habrás de evitar el mal de la avaricia, no porque no codicies los bienes ajenos, pues esto lo castigan incluso las leyes públicas, sino porque no guardes como ajenos los bienes que son tuyos"³³.

²⁹ Hier., *Ep.* XXIV, 4; XXII, 26; CXXVII, 4; LIV, 6, 13; LXXIX, 9. Obsérvese el rigor de Jerónimo, quien llega a recomendar a vírgenes y viudas ascetas no frecuentar tan siquiera los lugares de culto: *Rarus sit egressus in publicum, martyres tibi quaerantur in cubiculo tuo*, *Ep.* XXII, 17.

³⁰ M. Marcos, La visión de la mujer en san Jerónimo a través de su correspondencia, *La mujer en el mundo antiguo* (Actas de las V^a jornadas de investigación interdisciplinar), Madrid 1986, 321.

³¹ Especialmente en la carta XXII.

³² Hier., *Ep.* CXXIII, 13. Quizá con los años empezaba a mostrar menor intransigencia ante esta realidad.

³³ Hier., *Ep.* XXII, 31: *Auaritiae quoque tibi uitandum est malum, non quo aliena non adpetas -hoc enim et publicae leges puniunt-, sed quo tua quae sunt aliena non serues.*

Para Jerónimo, la mayor virtud es el desprendimiento de cuanto uno posee; por ello, aludiendo al dicho evangélico (Mt XIX, 21) aconsejará a Hedibia:

"Si quieres ser perfecta (...), vete, vende cuanto tienes y entrégalo a los pobres"³⁴.

Este rigor explica que en su elogio a la viuda Paula la Mayor, al relatar con emoción la extremada caridad de esta mujer, Jerónimo simplifique hasta la distorsión la labor caritativa durante sus años de viudez en Roma, siempre con una finalidad claramente propagandística del más puro ascetismo:

"¿Acaso he de mencionar que casi todas las riquezas de aquella casa grande y noble, y antaño opulentísima, las distribuyó entre los pobres? ¿Qué decir de su bondadosísimo espíritu para con todos y de su bondad que se perdía incluso entre quienes no conocía? ¿Quién de los indigentes, al morir, no fue cubierto con vestidos de ella? ¿Quién de los enfermos postrados en el lecho no fue sustentado con sus riquezas? Buscándoles con extrema diligencia por toda la ciudad, se molestaba si algún débil o hambriento era sustentado con la comida de otro. Despojaba a sus hijos, y a los familiares que se lo recriminaban les decía que les dejaba una herencia mayor, la misericordia de Cristo."³⁵

La realidad es bien distinta. Bien sabemos que la viuda Paula, radical seguidora de los consejos de Jerónimo, derrochó parte de sus bienes para sustentar a los indigentes, pero pronto llevó a cabo el reparto del patrimonio familiar entre sus hijos, quizá presionada por sus parientes temerosos de una merma considerable en el patrimonio, reservando su parte y la de su hija virgen Eustoquia para sus fines ascéticos³⁶. Así pues, los hijos de Paula no quedaron privados de su herencia, como

³⁴ Hier., Ep. CXX, 1. *Si uis esse Perfecta (...), uade et uende omnia tua quae habes, et da pauperibus; cfr. CXVIII, 4; CXXX, 14; CXLV; LIII, 11.* Recordemos sus críticas a los que se llaman monjes sin desprenderse de sus riquezas.

³⁵ Hier., Ep. CVIII, 5: *Quid ergo referam, amplae et nobilis domus, et quondam opulentissimae, omnes paene diuitias in pauperes erogatas? quid in cunctos clementissimum animum, et bonitatem etiam in eos quos nunquam uiderat euagantem? quis inopum moriens, non illius uestibus obuolutus est? quis clinicorum non eius facultatibus sustentatus? Quos curiosissime tota urbe perquirens, damnum putabat, si quisquam debilis et esuriens cibo sustentaretur alterius. Expoliabat filios, et inter obiurgantes propinquos, maiorem se eis hereditatem, Christi misericordia, dimittere loquebatur.*

³⁶ Sobre el reparto de la herencia a sus hijos, Hier., Ep. XXXIX, 5; CVIII, 6; sobre los fines religiosos de la herencia de Eustoquia, Hier., Ep. CVIII, 2, 26.

de forma sutil deja entrever la pluma de Jerónimo, y tampoco Paula se despojó de forma inmediata de su patrimonio que serviría para financiar su costoso itinerario por los Santos Lugares seguida de gran comitiva de vírgenes, socorriendo a cuantos monjes encontraba (o buscaba) a su paso, e iba también a respaldar durante el resto de su vida la tranquilidad económica de su monasterio en Belén³⁷.

Mucho más moderado y racional se nos presenta Agustín, que predicará el fin más provechoso posible de la acción caritativa, por encima de la rápida y mera desintegración del patrimonio. Junto a los obispos Alipio de Tagaste y Aurelio de Cartago, aconsejará a la asceta Melania la Menor y a su esposo Piniano, decididos a vender sus innumerables bienes y entregar el fruto de la venta a los indigentes, que proporcionasen a cada monasterio un inmueble y rentas. Es decir, transferir la propiedad de los mismos a la Iglesia, en lugar de liquidarlo rápidamente en forma de limosnas³⁸.

Pero quizá el ejemplo más claro sea el de la *monacha* Marcela quien, a falta de herederos propios, convino con su madre en traspasar gran parte de sus bienes a los hijos de Ceionio Rufo Volusiano, hermano de Albina, para evitar que su fortuna saliera de la familia; un acto que Jerónimo justificó como de obediencia pues

"Hasta tal punto era obediente para con su madre que finalmente hacía lo que no deseaba. Y así, como (su madre) anase a su descendencia y, carente (Marcela) de hijos y nietos, desease que todos los bienes fuesen a parar a los hijos de su hermano, ésta prefería a los pobres, y sin embargo, no podía contrariar a su madre, entregando todo el mobiliario y las joyas, bienes perecederos, a los (parientes) ricos, prefiriendo perder el dinero antes que contristar el ánimo de su madre"³⁹.

³⁷ Hier., *Ep.* CVIII, 7 ss., donde Jerónimo da cumplida cuenta del recorrido de Paula por los Santos Lugares y del mantenimiento de su monasterio de Belén. Al final de sus días parece que el patrimonio de Paula se encontraba ya agotado.

³⁸ *Vita Sanctae Melaniae* 20 (edición de la versión griega de D. Gorce en Sch 90, París 1962).

³⁹ Hier., *Ep.* CXXVII, 4: *Matri in tantum oboediens, ut interdum faceret quod nolebat. Nam cum illa suum diligeret sanguinem, et absque filiis ac nepotibus, uellet in fratris liberos uniuersa conferre, ista pauperes eligebat, et tamen matri contraire non poterat: monilia, et quicquid supellectilis fuit, diuitibus peritura concedens, magisque uolens pecuniam perdere quam parentis animum contristare.* Entre los hijos de Ceionio Rufo Volusiano se encontraba el pontífice pagano padre de Leta, la joven que casó con Toxotio, hijo de Paula la Mayor; véase el apéndice de *stemmata*.

Bien sabía la mayoría de estas mujeres aristócratas y ascetas que las grandes mansiones habían de ser mantenidas y el patrimonio familiar conservado en la familia.

Eran sobre todo la *secessio mundi* y la dedicación al estudio de las Escrituras, *lectio diuina*, los rasgos más importantes que imprimían un sesgo monástico a la castidad consagrada de estas mujeres⁴⁰.

LECTIO DIUINA

Las reuniones que tenían lugar en los palacios de Marcela y Paula, a menudo frecuentadas y dirigidas por Jerónimo durante su estancia en Roma⁴¹, se limitaban a un reducido grupo de piadosas mujeres, vírgenes y viudas, todas ellas cultas y eruditas, ejercitándose en el estudio de las Escrituras. Conocedoras del griego, se esforzaban en el estudio del hebreo para una mejor comprensión de los textos bíblicos, hasta el punto de recibir del exigente monje dálmata los más calurosos elogios.

Por encima de todas ellas, despuntaba la *philoponótate* Marcela, cuyo fervor por las divinas Escrituras, según decía Jerónimo, rayaba en lo increíble. Insaciable, acuciaba al maestro con sus constantes cuestiones sobre controvertidos puntos bíblicos, solicitándole también obras exegéticas de otros autores.

Dieciocho cartas enviadas a Marcela se nos han conservado⁴², de las cuales nueve son respuestas a diversas cuestiones escriturarias que le propone⁴³, desde una explicación de los diversos nombres con que Dios es invocado en las Sagradas Escrituras, así como la interpretación de los mismos, hasta la explicación de aquellas palabras hebreas que pasaron directamente al latín sin traducción, como 'aleluya', 'amén', 'maran atha', etc., pasando por preguntas sobre pasajes precisos exhortándole a que se los explicara. Tal debió ser la brillantez teológica alcanzada por Marcela tras

⁴⁰ Sigue siendo básico para la comprensión de la dedicación al estudio de las Sagradas Escrituras por parte de las *monachae* romanas el libro de D. Gorce, *La Lectio Divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore. I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion-sur-Meuse - Paris 1925.

⁴¹ Para la presencia en las reuniones ascéticas de ambas mujeres, *cfr.* Hier., *Ep.* XXIII, 1; XLV, 2.

⁴² Una de ellas, la XCVII, dirigida también a Pamaquio.

⁴³ Son las cartas XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIV, XXXVII, XLII, LIX.

años de estudio y de consulta al monje de Belén, que a ella acudían personalidades eclesiásticas para consultarla⁴⁴.

No se contentó Marcela con la enseñanza oral y epistolar que Jerónimo le proporcionaba. Su mansión en el Aventino fue también concurrida por otros varones eclesiásticos (mencionábamos en el capítulo anterior la relación que hubo de tener con Pelagio), de los que Jerónimo se hace eco en otras tantas cartas y precisamente para refutar algunas ideas e interpretaciones que sobre los textos sagrados ofrecían a Marcela y a sus compañeras de ascetismo. En una de ellas critica Jerónimo abiertamente a un tal Onaso, clérigo quizá narigudo a juzgar por algunas expresiones que sobre él vierte, quien sin duda aleccionó por algún tiempo a las virtuosas hijas espirituales del monje de Belén⁴⁵. En otra, arremete contra un montanista que frecuentaba la casa de Marcela y para quien había preparado un florilegio del evangelio de Juan⁴⁶. En una tercera carta responde a Marcela aclarándole un pasaje de Mateo, interpretado de diversa manera por un novaciano⁴⁷. En la dirigida a Pamaquio y Marcela se defiende de los antiorigenistas, sin duda, como los anteriores, frequentadores también de su palacio-monasterio⁴⁸. En otra simplemente le comenta la labor filológica que está emprendiendo con la edición del Antiguo Testamento de Aquila, que está cotejando con la biblia hebrea⁴⁹; y en una ocasión le escribe diciéndole que no ha de enviarle unos comentarios de Reticio de Autun que le pedía por considerarlos contraproducentes para su formación escrituraria⁵⁰.

Si Marcela es calificada por Jerónimo de *philoponótate*, de Paula la Mayor dice que *studiosissime* le inquiera frecuentemente para que le explique las Sagradas Escrituras⁵¹. Tres son las cartas enviadas, y conservadas, a Paula, de las muchas que debió escribir⁵². De Paula dijo Jerónimo que se sabía de memoria las Escrituras⁵³, y que con su hija Eustoquia leía continuamente el Antiguo y Nuevo Testamento

⁴⁴ Hier., *Ep.* CXXVII, 7. Sobre la cultura de las mujeres aristocráticas de Occidente a fines del siglo IV, F.E. Consolino, *Modelli di comportamento...*, 292 ss.

⁴⁵ *Ep.* XL.

⁴⁶ *Ep.* XLI.

⁴⁷ *Ep.* XLII.

⁴⁸ *Ep.* XCVII.

⁴⁹ *Ep.* XXXII.

⁵⁰ *Ep.* XXXVII.

⁵¹ *Ep.* XXX, 1.

⁵² Hier., *De uir. ill.* CXXXV: *Epistularum autem ad Paulam et Eustoquium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus.*

⁵³ *Ep.* CVIII, 26: *Scripturas tenebat memoriter.*

instando a Jerónimo a que lo fuera comentando⁵⁴. Deseosa de mejor comprender el contenido de los Libros Sagrados, se aplicó al estudio del hebreo y, a juzgar por cuanto dice su panegirista, logró dominarlo:

"Quiso aprender la lengua hebrea que yo aprendí en parte en mi adolescencia con mucho trabajo y sudor, y que no la dejo meditando infatigablemente no sea que ella me abandone. De tal manera lo logró que cantaba los salmos en hebreo y sonaba su hablar sin deje alguno de la lengua latina"⁵⁵.

Próxima ya su muerte, se dirigió a Jerónimo en griego, lengua que dominaba como si fuera la materna⁵⁶. No le fue a la zaga su hija Blesila:

"Si la oyeras hablar en griego, jurarías que desconocía el latín; si su lengua se expresaba en latín, en modo alguno tenía su hablar un tufillo peregrino. (...) En pocos días, no digo meses, de tal manera había vencido las dificultades de la lengua hebrea que contendía con su madre en el aprendizaje y canto de los salmos"⁵⁷.

Sin embargo, hemos de pensar que no todas las piadosas mujeres que frecuentaban estas reuniones eran de la talla intelectual de Marcela o Paula; o dicho de otra forma, no eran cénaculos destinados a saciar un apetito religioso e intelectual, al menos de manera exclusiva, sino sobre todo "espacio" en el que hallaban aliento espiritual tales vírgenes y viudas por cuanto salían fortalecidas con el ejemplo mutuo que se ofrecían para seguir perseverando en tan alta como dura profesión, espíritu de vida tan encomiado por nuestros Padres y característico también de las comunidades monásticas.

⁵⁴ Id., *ibid.*

⁵⁵ Hier., Ep. CVIII, 26: *Hebraeam linguam, quam ego ab adulescentia multo labore ac sudore ex parte didici, et infatigabili meditatione non desero ne ipse ab ea deserar, discere uoluit, et consecuta est ita ut Psalmos hebraice caneret, et sermonem absque ulla linguae latinae proprietate resonaret.*

⁵⁶ Hier., Ep. CVIII, 28.

⁵⁷ Hier., Ep. XXXIX, 1: *Si Graece audisses loquentem, Latine eam nescire iurasses: si in Romanum sonum lingua se uerterat, nihil omnino peregrinus sermone redolebat. (...) In paucis non dico mensibus, sed diebus ita Hebraeae linguae uicerat difficultates, ut in ediscendis canendisque psalmis cum matre centenderet.*

MONASTERIOS FEMENINOS

Más imprecisas resultan nuestras fuentes, Jerónimo y Agustín, para el conocimiento y difusión de los monasterios femeninos o comunidades que empezaban a organizarse en Occidente. A la luz de las cartas de Jerónimo, parece que en Roma, al menos entre el público femenino y romano al que el monje dálmata dirigía sus escritos, el ámbito familiar, el monacato doméstico al que hemos estado aludiendo en las páginas precedentes, era el medio generalizado en el que estas mujeres desarrollaban su ascesis, y no parece, asimismo, que estuviese en el ánimo de Jerónimo la propuesta o difusión de la vida comunitaria en comunidades que superasen el ámbito doméstico.

Será Agustín quien nos ayudará a concluir este camino ascético recorrido por muchas mujeres de la Antigüedad tardía y del que, de la mano de Jerónimo fundamentalmente, estamos intentando ofrecer una semblanza que sólo podrá ser bien apreciada con la ayuda última, decimos, del obispo de Hipona pues es él quien nos ofrece información sobre los primeros monasterios femeninos que comienzan a surgir en Roma y norte de Africa, más concretamente en la diócesis de Hipona, llenando gracias a él el vacío dejado por el monje de Belén; vacío poco comprensible, por otra parte, dado el ardor con que defendió el más puro ascetismo, y su calidad de señero portavoz de su conocimiento, introducción y aceptación en una Roma que se presentaba bastante pagana todavía.

En el último tercio del siglo IV la ciudad de Roma y sus proximidades vieron surgir verdaderos centros monásticos conocidos por Agustín¹ durante su

¹ P. Monceaux, *Saint Augustin at saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*,

estancia en la ciudad tras la muerte de su madre Mónica, acaecida en Ostia en el 387.

"En Roma conocí varias comunidades en las que individuos que gozaban de gran influencia por su gravedad, prudencia y ciencia divina estaban al frente de todos cuantos habitaban juntos viviendo en caridad, santidad y libertad cristianas. Ninguno de ellos es una carga para los demás, sino que según costumbre de Oriente y la autoridad del apóstol Pablo se las apañan con sus manos. Incluso supe que muchos ayunan de manera increíble, no reponiendo el cuerpo una vez al día por la noche, lo que es muy usual por doquier, sino que se conducen sin alimento y sin bebida durante tres días seguidos e incluso con mucha frecuencia durante más tiempo; y no sólo entre los varones, sino también entre las mujeres, las cuales, muchas viudas y vírgenes que viven en comunidad, se ganan el pan hilando y tejiendo, a las que presiden las más graves y más consideradas no sólo en orden a la formación y ordenación de sus costumbres, sino también expertas y preparadas para la instrucción de sus mentes"².

También Jerónimo da prueba de la progresiva implantación de comunidades en el suburbano romano. En el 384 se quejaba de la preponderancia de una especie detestable de monjes que vivían sin disciplina alguna, vendiendo el producto de su trabajo a altos precios, visitando a vírgenes, afectando pobreza en su vestir³; grupo de monjes que poco tienen en común, todo hay que decirlo, con los descritos por Agustín. En el 412 tiene conocimiento el monje de Belén de la existencia de cenobios de vírgenes y monjes a las afueras de Roma, sin que podamos tener la

Miscellanea Agostiniana II (1931), 66-67; F. van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965, 276. Gordini, *o.c.*, 247-248, mantiene, por el contrario, que no se trata de vida cenobítica, sino que lo que Agustín presenta son pequeños núcleos familiares, no apreciando, en consecuencia, diferencia alguna entre las comunidades conocidas por Agustín y las reuniones ascéticas que de forma no cotidiana tenían lugar en casa de las matronas.

² Aug., *De mor. Eccl. cath.* I, xxxiii, 70: *Romae etiam plura [diuersoria] cognoui, in quibus singuli grauitate atque prudentia et diuina scientia praepollentes, ceteris secum habitantibus praesunt, christiana caritate, sanctitate et libertate uiuentibus: ne ipsi quidem cuiquam onerosi sunt, sed Orientis more, et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se transigunt. Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitatissimum, sed continuum triduum uel amplius saepissime sine cibo ac potu ducere. Neque hoc in uiris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis uiduis et virginibus simul habitantibus, et lana ac tela uictum quaeritantibus, praesunt singulae grauissimae probatissimaeque non tantum in instituendis componendis moribus, sed etiam instruendis mentibus peritae ac paratae, cfr. xxxi, 67, 68.*

³ Hier., *Ep.* XXII, 34.

certeza de si se trataba de agrupaciones domésticas o, por el contrario, de la emergencia de verdaderos monasterios:

"Monasterios de vírgenes sin cuento, una innumerable multitud de monjes, de modo que por la abundancia de quienes sirven a Dios, lo que con anterioridad había sido causa de ignominia, más tarde lo fue de gloria"⁴.

El ambiente religioso de Roma en la segunda mitad del siglo IV descrito por Agustín es reflejo del monacato oriental cuyos postulados introdujeron Atanasio y Pedro de Alejandría, autoridades religiosas a las que hay que añadir muchas personas viajeras a los eremitorios egipcios y próximo-orientales que vinieron contagiados de aquellas experiencias divinas, así como las traducciones al latín de hagiografías de varones poseídos de Dios (es el caso de la *Vita Antonii*, traducida por Evagrio de Antioquía ca. 371, o la *Historia monachorum in Aegypto*, traducida por Rufino de Aquileya ca. 403), o las fantasiosas biografías de Pablo, Hilarión y Malco debidas a Jerónimo y escritas durante su retiro en Belén, por no hablar de traducciones de Reglas, como el "Pequeño Asceticon" de Basilio, debida a Rufino de Aquileya⁵.

Se trata de un monacato que comienza a organizarse, no encontrándose todavía sujeto a Reglas objetivas, sino subordinada la comunidad ascética a la autoridad del superior (en su caso superiora) y presentando, en consecuencia, muchas zonas de sombra en el plano de la disciplina. Estamos asistiendo, para decirlo con F.E. Consolino, a una fase fluída de la organización monástica en la que todavía no se ha dado la regularización de la vida ascética en comunidad⁶.

A la vuelta de su exilio en la Tebaida, ca. 363, Eusebio fundó un monasterio en Vercelli con el doble propósito de establecer la vida cenobítica, de rasgos orientales, y mantener, mediante tal institución, la vida de la iglesia en su sede episcopal⁷. En la iglesia de Milán, a su vez:

⁴ Hier., Ep. CXXVII, 8: *Crebra uirginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo, ut pro frequentia seruientium Deo, quod prius ignominiae fuerat, esset postea gloriae.*

⁵ S. Pricoco, Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente, en A. Giardina (ed.), *Tradizioni dei Classici. Trasformazioni della cultura* (Società romana e impero tardoantico, IV), Roma 1986, 189 ss.

⁶ Il monachesimo femminile..., 37; S. Pricoco, o.c., 201 s.

⁷ Ambr., Ep. LXIII, principalmente 66 y 71. Cfr. L. Dattrino, Il cenobio eusebiano, *Benedicta* 31 (1984), 37 ss., quien nos da cuenta de diversos sermones que nos proporcionan información sobre tan singular institución.

"Había un monasterio (...), extramuros de la ciudad, poblado de buenos hermanos, bajo el gobierno de Ambrosio"⁸.

Aquileya tenía el suyo, siendo Cromacio el *alma mater* de dicho círculo monástico⁹; Paulino de Nola fundó uno en su ciudad episcopal, mientras el prelado Severo erigía dos monasterios en Nápoles¹⁰. A lo largo de la segunda mitad del siglo IV toda Italia conocía ya la existencia de comunidades femeninas¹¹.

El Occidente en general, y no sólo Roma o Italia, no era ajeno, por consiguiente, en el último tercio del siglo IV, a las comunidades monásticas que empezaban a surgir gracias a la progresiva influencia de las corrientes ascéticas orientales. Serán las comunidades romanas, también las de Milán, las que influirán de manera decisiva en el espíritu comunitario de Agustín ya convertido al Cristianismo, quien, atraído por las nuevas corrientes, encontró en el cenobio el medio adecuado en el que asentar la idea de la fraternidad cristiana¹².

Fue obra de Agustín la introducción de esta práctica en el norte de Africa¹³, que no se produjo antes del 391, cuando se traslada de Tagaste a Hipona, pues la experiencia vivida en aquella localidad fue continuidad de su retiro filosófico en Casiciacum, como bien dejó dicho H.-I. Marrou¹⁴, quien calificó la comunidad de Tagaste de "monasterio de filósofos"¹⁵. Será a partir de su vida eclesiástica, ya

⁸ Aug., *Conf.* VIII, 6, 15: *Erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore. Cfr. De mor. Eccl. cat. I, xxxiii, 70: Vidi ego diversorium sanctorum Mediolani, non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat uir optimus et doctissimus.*

⁹ *Vita Rufini* (PL XXI, 80). Para la relación entre el incremento del espíritu cenobítico en la Italia septentrional y la iglesia arriana, tan arraigada en aquella región, véase R. Lizzi, *Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica, Codex Aquilarensis* 5 (1991), 55 ss., más ampliamente citada en nota 68 del capítulo primero.

¹⁰ *DACL* II/2, 3180.

¹¹ Información precisa en *DACL* II/2, 3181 s. El artículo de G. Penco, *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours, StudAns* 46 (1961), 67-83, se detiene prácticamente en la experiencia anacóritica de Martín de Tours en la isla Gallinara (ca. 360), inmediatamente antes de fundar los cenobios de Ligugé, primero, y el de Marmoutier después.

¹² P. Monceaux, *Saint Augustin et Saint Antoine*, 67 ss.

¹³ Véase G. Folliet, en *StudAns* 46 (1961), ya citado, para el desarrollo de esta idea, sin olvidar a H. Leclercq, 'Cénobitisme', *DACL*, II/2 (1910), 3228; id., 'Monachisme', *o.c.*, XI/2, (1933), 1854, referido a los monasterios femeninos. La primera mención explícita a tal institución la hallamos, como ha sido advertido en anteriores capítulos, en el III concilio de Cartago, c. XXXIII.

¹⁴ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris [1938] 1983, 167.

¹⁵ De "falansterio" la calificó P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 181. G. Folliet, *o.c.* 39 s. sigue, al respecto, acertadamente los pasos de tan notables investigadores. En sentido contrario, y sin apreciar los matices de G. Folliet, a quien sin embargo cita, P. Langa, *San Agustín y los orígenes del monacato en Africa, Codex Aquilarensis* 5 (1991), 91 ss. Agustín como

en Hipona, cuando dé al monacato un gran impulso gracias a sus obras escritas para la ordenación y regulación de la vida monástica; del mismo modo, las palabras de su biógrafo Posidio sobre el legado que el santo obispo dejó a la Iglesia al morir no dejan duda alguna al respecto:

"Dejó a la Iglesia clero más que suficiente y monasterios llenos de hombres y de mujeres bajo la obediencia de sus superiores"¹⁶.

El monacato adquiere con Agustín unos rasgos originales, y donde mejor explicita su concepción del monacato es en el comentario del salmo 132:

"¿Por qué no hemos de llamarnos monjes, cuando dice el salmo 'Ved cuán bueno y gozoso es que los hermanos habiten en unión'? pues *mónos* quiere decir uno, pero no uno cualquiera, pues en la muchedumbre también hay uno, y una (muchedumbre) de muchos puede decirse uno. Pero no puede ser *mónos*, esto es, único. *Mónos* es uno solo. Quienes, pues, viven en unión, que actúen como un solo hombre, de modo que se cumpla verdaderamente en ellos lo que está escrito: 'un solo espíritu y un solo corazón'; muchos son los cuerpos, pero no son muchos los espíritus; muchos son los cuerpos, pero no son muchos los corazones. Con razón se dice *mónos*; esto es, uno solo"¹⁷.

El comentario al versículo primero del salmo 132 encierra un profundo sentimiento de fraternidad, precisamente el que ha engendrado monasterios, el que ha puesto en movimiento a los hermanos que ardieron en deseos de vivir en

iniciador del monacato en Hipona, A. Sánchez, La conversión de san Agustín y la vida monástica, en M. Merino (ed.), *Verbo de Dios y Palabras Humanas*. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín, Pamplona 1989, 75-96. Sobre el retiro de Agustín en Casiciaco, P. Brown, *Agustín de Hipona*, 147 ss.

¹⁶ Posidio, *Vita sancti Augustini* 31: *Clerum sufficientissimum, et monasteria uirorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena Ecclesiae dimittit*.

¹⁷ Aug., *In psal. 132, 6: Quare et nos non appellemus monachos, cum dicat Psalmus, Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* (Psal. 133 (132), 1)? *Mónos enim unus dicitur: et non unus quomodocumque; nam et in turba est unus, sed una cum multis unus dici potest. Mónos non potest, id est, solus: mónos enim unus solus est. Qui ergo sic uiuunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis uere quod scriptum est, una anima et unum cor* (Act IV, 32); *multa corpora, sed non multae animae; multa corpora, sed non multa corda; recte dicitur mónos, id est, solus*. Apréciase este matiz, y véase G.M. Colombás, el concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, *StudMon* 1 (1959); E.A. Judge, The earliest use of Monachos for Monk (P. Youtie 77) and the Origins of Monasticism, *JbAc* 20 (1977), 72-89.

comunidad, *in unum*. La trascendencia de este concepto la apreciamos mejor cuando interpreta la curación por Jesús del paralítico en la piscina de Bethsaida (*Io* V, 1-9). Este, *ille unus*, sanado, simbolizaba la unidad de la Iglesia y para Agustín la unidad fraterna en los monasterios era la plasmación de la unidad eclesial, en cuyo seno los servidores de Dios en el monasterio vivían más intensamente el espíritu de unidad. Es un concepto clave, el de la fraternidad, en la concepción de la vida monástica, la regla de oro que había descubierto en *Act* IV, 32-35, y de la que se derivaba la irrenunciable comunidad de bienes¹⁸.

De sus fundaciones, merece la pena recordar uno de los varios monasterios femeninos que surgieron en Hipona¹⁹. No sabemos de su existencia sino a partir del 411, en ocasión de una disensión habida en su interior que reclamó la intervención del obispo, pero todo parece indicar que existía desde mucho antes pues la comunidad había estado bajo la dirección de la hermana de Agustín, viuda, "durante mucho tiempo" y hasta su muerte:

"... (Mi) hermana, quien viuda y sirviendo a Dios durante mucho tiempo, vivió como prepósita de las esclavas de Dios hasta el día de su muerte"²⁰.

Fue con la nueva prepósita, Felicidad, formada en el mismo monasterio, con quien llegaron los conflictos. Las religiosas, sublevadas contra la superiora, pretendían su dimisión, mientras el capellán, Rústico, debió sentirse incapaz de poner orden, de modo que el último paso fue reclamar la intervención de Agustín para acabar con la situación que había puesto en peligro la buena marcha de la comunidad. Una primera carta, de tono amable y conciliador, invitándolas a la concordia y a hacerlas desistir de su empeño (*Dissensiones autem numquam debent*

¹⁸ Aug., *Sermo* CCCLV, 1 y 2. Sobre el comentario de Agustín al salmo 132, L. Verheijen, *L'Enarratio in Psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri. Studi in onore del Cardenal M. Pellegrino*, Torino 1974, 800-817; id., *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, 31, 32-35 dans son oeuvre*, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin* (Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 Septembre 1974), Paris 1975, 112-115. Cfr. F. van der Meer, *San Agustín pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Barcelona 1965, 277.

¹⁹ Así lo afirma F. van der Meer, *o.c.*, 294. Agustín recuerda a las religiosas que "no hemos plantado y regado en vosotras ese huerto del Señor para recoger esas espinas", *Ep.* CCXI, 3.

²⁰ Posidio, *Vita Augustini* 26: ... *germana soror, quae uidua Deo seruieus multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei uixit*, cf. *Ep.* CCXI, 4. Sobrinas de Agustín se encontraban también en el monasterio; así nos lo dice Posidio en ese mismo capítulo.

amari), no operó los efectos esperados²¹, por lo que el obispo se vió obligado a escribir una segunda carta, esta vez en un tono más enérgico (*obiurgatio* la denomina L. Verheijen), en la que manifestaba su determinación de mantener en su puesto a Felicidad.

El hecho en sí del plante de las monjas frente a la superiora deja ver lo precario de la organización monacal todavía en el primer cuarto del siglo V, y es evidente prueba de la lenta adaptación y regulación de la vida monástica en Occidente. Ciertamente no era esta precariedad de organización caso exclusivo de los cenobios de mujeres, pues ya con anterioridad, en el 401, Agustín hubo de intervenir, a instancias del obispo Aurelio, en una comunidad monástica de Cartago para acabar con la disensión allí creada a raíz de la disputa suscitada sobre la no conveniencia o conveniencia del trabajo manual de los monjes; disputa basada en una divergente interpretación del dicho deuteropaulino:

*Si quis non uult operari, nec manducet*²²;

resultado de lo cual fue su tratado *De opere monachorum*²³.

En el caso de la comunidad femenina de Hipona, la disputa quizá obedeciese a causas de muy diversa índole; la falta de rigor en el trabajo y en la oración, la coquetería, el gusto por frecuentar los ambientes públicos, el trato altivo de las nobles para con las de condición inferior, la resistencia de aquéllas a someterse a las austeridades culinarias y pobres vestidos que acaso se imponían en el monasterio; hábitos que tan a menudo censuraba Jerónimo.

Todo ello queda perfectamente testimoniado en el *Praeceptum*, o Regla de Agustín, de cuya autoría parece no puede dudarse después de los profundos y exhaustivos estudios de L. Verheijen²⁴. Con Agustín asistimos a la aparición de la primera Regla monástica de Occidente, de amplia difusión, y tempranamente, en la parte latina del Imperio²⁵.

²¹ Aug., *Ep.* CCX.

²² 2 *Thess* III, 10. Para la consideración deuteropaulina de la carta, Ph. Vielhauer, *o.c.*, 112-119.

²³ Cfr. M. Colombás, *El monacato primitivo. II*, Madrid 1975, 180 ss., donde se hallará abundancia de fuentes y bibliografía sobre el particular.

²⁴ Sus trabajos más sobresalientes son, La "Regula Sancti Augustini", *VigChr* 7 (1953), 27-56; *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite; II. Recherches historiques*, Paris 1967; *La Règle de saint Augustin: L'état actuel des questions* (début 1975), *Augustiniana* 35 (1985), 193-263.

²⁵ G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford [1987] 1991, 129 ss.

Deber de la prepósita era velar por la convivencia de la comunidad en orden y concordia, distribuyendo las tareas cotidianas, reprendiendo a cuantas no observasen las Reglas y apoyándose en el capellán del monasterio en aquellos asuntos que excedieran de su poder; todo ello con firmeza, pero sin soberbia, con humildad:

"Que no se precie vuestra prepósita de afortunada por ejercer el poder con autoridad, sino por servir con amor (...). Que más ansíe ser amada que temida"²⁶.

Las religiosas, a su vez, debían vivir en obediencia a la superiora, convivir en fraterna caridad, sin consentirse el desprecio de las ricas sobre las de humilde extracción, apoyándose y advirtiéndose mutuamente de las faltas observadas, leyendo con frecuencia estas normas y practicándolas:

"Vivid todas vosotras en concordia y armonía, honrad a Dios honrándoos mutuamente, vosotras que sois templos de Dios"²⁷.

No admitía Agustín la propiedad privada, todos los bienes habían de ser comunes por cuanto que todas formaban un solo espíritu y un solo corazón, y así, las ropas y enseres, de muy diversa calidad como diversa era la procedencia social de estas mujeres, se entregaban al ingreso en el monasterio y pasaban a las arcas de la comunidad para disfrute común de todas²⁸. En las tareas cotidianas todas se aplicarían con obediencia y humildad a los trabajos asignados, lavandería, despensa, ropero, costurero, biblioteca; cumplirían con las horas señaladas para la oración en el oratorio; practicarían el ayuno y la abstinencia de carne y vino *quantum ualeatudo permittit*²⁹, sin tomar nada fuera de las horas del refectorio, en el que comerían en silencio alimentando también su espíritu mientras atendían la lectura de los salmos.

²⁶ Regula VII, 3: *Ipsa uero qui pro uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate felicem (...). Plus a uobis amari adpetat quam timeri*. Se ha substituído el masculino, que aparece en la Regula, por el femenino ya que la estamos aplicando al cenobio femenino objeto de las disensiones y que dió lugar a la *obiurgatio* o carta 211 de Agustín.

²⁷ Regula I, 8: *Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem Deum cuius templa factae estis*. La Regula principia precisamente de este modo: *Primum, propter quod in unum estis congregatae, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in Deum*. Tal es el frontispicio y el elemento más característico del sentir monástico de Agustín como hemos dejado dicho.

²⁸ Regula I, 3 y 4.

²⁹ Regula III, 1.

Las salidas del monasterio serían en grupos designados por la superiora para tomar baños en caso de enfermedad o por alguna otra razón justificada.

Agustín había conocido los ideales que regían las comunidades monásticas de Oriente en suelo italiano a través de los cenobios de Roma y de Milán, y, adaptados a su espíritu moderado, los inculcaba en los monasterios que en torno a él fundó, primero como presbítero, más tarde como obispo; del mismo modo, debió aplicar estos preceptos a la comunidad de mujeres que fundó y al frente de la cual estuvo su hermana.

A nuestro juicio, y basándonos en la práctica ascética femenina que hemos venido observando hasta ahora, fue el desarrollo de la vida conventual, y con él el aumento del número de mujeres que ingresaban en la comunidad, el que, de manera progresiva, puso en peligro la convivencia del cenobio, alterándose la práctica de los preceptos o normas aconsejadas para quienes así vivían.

Si la incorporación de la vida monástica, en este caso en cenobios, se hacía de manera lenta en Occidente, más lento era el crecimiento de los cenobios femeninos que los de sus compañeros los varones, pues la propia condición de la mujer, relegada siempre al hogar, favorecía su vida ascética en el medio familiar. Claramente lo apreciamos en el caso de Roma cuyas mujeres, según conocemos por Jerónimo, viven su santidad en el interior de sus palacios llegando a formar a veces pequeñas comunidades familiares pero sin traspasar el marco doméstico, y no era caso exclusivo en Roma, pues apreciamos el fenómeno en otras partes de Occidente; del mismo modo, también en Oriente parece existir una mayor aceptación del ascetismo familiar frente al cenobio³⁰. Teniendo en cuenta esta realidad, las comunidades monásticas habrían comenzado tardíamente y de manera tímida, constituídas por pequeños grupos de piadosas mujeres que se atrevían, si les era

³⁰ En la Galia, por ejemplo, los escasos documentos relativos a comunidades monásticas frente a las muchas alusiones a vírgenes consagradas, ponen de manifiesto que éstas permanecían en la casa familiar, *cfr.* R. Metz, *o.c.*, 109 ss. Fuente clave para el conocimiento del *propositum monasticum* es Martín de Tours, y para mejor entenderle se hace necesaria la consulta de los siguientes trabajos: J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, I (SC, 133), Paris 1967, 135 ss.; id., *Alle fonti della agiografia europea. Storia e leggenda nella vita di s. Martino di Tours*, *RSLR* II (1966), 187-206; F.S. Pericoli, *Agli inizi del monachesimo gallico, la «Vita Martini» e la «Vita Antonii»*, *SMSR* 38 (1967), 420-433; Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, 152 ss.; E. Griffé, *Saint Martin et le monachisme gaulois*, *StudAns* 46 (1961), 5-10; J. Fontaine, *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, *La Gallia Romana*. Atti del colloquio sul tema ____ (Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXX), 1973, 87-115. En la Galia se reproduce el fenómeno constantado en Oriente, donde la patrística se encarga de resaltar el ascetismo familiar por encima de los cenobios femeninos, que sin embargo ya existían. Véase del capítulo primero la n. 66, y del capítulo quinto la n. 7.

permitido, a ampliar su práctica ascética con el abandono del hogar, y vivían, como nos narra Agustín a propósito de las comunidades romanas, en paz y fraternidad, compartiendo bienes, trabajos, austeridades, centradas en la oración y bajo la obediencia de superiores o prepósitas. Poco a poco, sin embargo, estos pequeños grupos comenzaron a crecer al amparo, qué duda cabe, del auge vocacional, pero también como resultado de una nueva realidad social que se deja sentir ya con claridad en el tránsito al siglo V y que se hizo posible por la afirmación del Cristianismo en connivencia con la propagación del ideal de vida comunitario surgido en Egipto. Los monasterios se convirtieron en puerto seguro para los oprimidos, a los que el mundo exterior no ofrecía mejores posibilidades, y a ellos precisamente responsabiliza Agustín de los problemas que empiezan a surgir en el seno de las comunidades monásticas y de los que antes carecían:

"Ahora, en cambio, son mayoría los que vienen a esta profesión al servicio de Dios procedentes de la servidumbre, o son libertos, o por esto han recibido la libertad de sus señores o la promesa de libertad, o proceden del campo, o son artesanos u obreros"³¹.

"À la fois ferme et modéré", como bien señala Leclercq³², pero también romano de su tiempo, no pudo zafarse de los prejuicios sociales de la cultura grecolatina en la que había sido educado y dió cabida en sus escritos, como en la presente ocasión, a juicios despectivos sobre los segmentos socioeconómicos que ganaban el pan con el sudor de su frente a los que considera causantes del malestar, cuando no del desorden, en el interior de los monasterios³³. Si bien es cierto que el tema del trabajo manual en los iniciadores del monacato resulta extremadamente complejo, y unas veces lo consideran necesario, pero instrumental, y en otras actividad física a desarrollar para alejar al monje de los peligros de la carne y de este mundo, en Agustín adquiere un matiz francamente despectivo³⁴.

³¹ Aug., *De opere monachorum* XXII, 25: *Nunc autem ueniunt ad hanc professionem seruitutis Dei ex conditione seruili, uel etiam liberti, uel propter hoc a dominis liberati siue liberandi, et ex uita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore.*

³² 'Monachisme', *DACL* XI/2 (1933), 1854.

³³ En *De opere monachorum* aflora la vena cultural romana de Agustín al justificar trabajos menos fatigosos para quienes han dado muestras de perfección cristiana contribuyendo a remediar con sus obras la pobreza del monasterio.

³⁴ E. Giannarelli, Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: Temi e problemi, *Codex Aquilarensis* 5 (1991), 31-53, quien no analiza la posición de Agustín al respecto.

Otro factor que no podemos dejar de contemplar es la práctica, generalizada a finales del siglo IV, de destinar una o varias hijas a la virginidad. Si en un principio estas jovencitas permanecían en el seno familiar, poco a poco parece que va imponiéndose su ingreso en el monasterio como lugar idóneo donde ser educadas con el rigor que su santa profesión requería. Agustín se hace eco de ello refiriéndose en varias ocasiones a jóvenes que se educan intramuros de los conventos de Hipona³⁵. No significaba ciertamente, que la joven destinada por sus padres a la *professio uirginalis* hubiese de perseverar en ella, una vez adulta, en contra de su voluntad, pues la virginidad cristiana, ya lo hemos señalado, se presenta como el máximo don libremente elegido, rasgo que, entre otros, la distinguía de la virginidad pagana. Las palabras de Agustín a propósito de una de estas jovencitas que se educa en el monasterio son elocuentes:

"Porque está en una edad que, lo que dice querer ser, monja, más es locuacidad infantil que promesa de quien quiere profesar"³⁶.

En la práctica, no obstante, ya hemos visto que no siempre resultaba tan fácil rechazar el destino que para las jóvenes sus padres elegían. Si estas dedicaciones virginales obedecían en muchas ocasiones a las convicciones religiosas de los progenitores, superaban a éstas en número, si hemos de creer a Jerónimo, las que se producían cuando la vía del matrimonio para una hija resultaba difícil por falta de una dote adecuada, cosa de la que no estaban libres ni siquiera las jóvenes de las altas clases de la sociedad cuando había más hermanos a los que iniciar en los cargos políticos y hermanas mayores a las que casar³⁷. Y a falta de dote, no había más opción que permanecer en el monasterio. Caso distinto al que denuncia Jerónimo, pero coincidente en muchos aspectos, es el relatado por Agustín a propósito de la hija del presbítero Jenaro. Había hecho ingresar a una hija pequeña en una comunidad monástica, administrándole su herencia con la que en el futuro podría elegir, o bien el camino de santidad que ahora practicaba, o bien la vida seglar, pero al final de sus días Jenaro decidió desviar el destino de ese patrimonio

³⁵ Aug., *Ep.* CCLIV; *Sermo* CCCLV, 3. Recuérdese que Jerónimo lo aconsejó a Leta para su hija Paula, aunque sin éxito.

³⁶ Aug., *Ep.* CCLIV: *Quia in his annis est, ut et, quod se dicit uelle esse sanctimoniam, iocus sit potius garrientis, quam sponsio profitentis.*

³⁷ Véase el apartado 5º del capítulo tercero: La virginidad ofrendada, cuestión familiar.

y dejarlo en herencia al monasterio de Agustín en el que él vivía, despojando, por tanto, a su hija de unos bienes sin los cuales difícilmente podría abandonar la vida monástica. La acción de Jenaro causó tal indignación en el obispo de Hipona que la hizo pública ante sus fieles³⁸.

Qué duda cabe que todos esos factores, gente humilde huyendo de la pobreza, esclavas que siguen a su señora, jóvenes consagradas por sus padres, hubieron de contribuir de manera decisiva al desarrollo monástico, pero también crearon un clima de malestar en el interior de estas comunidades, no sólo por la mayor dificultad que entrañaba la convivencia entre un mayor número de personas y de diversa condición sino, sobre todo, por la ausencia de vocación en muchas de ellas, lo cual explicaría, en buena medida al menos, el ambiente de ociosidad y liberalidad que se respiraría en el monasterio de mujeres de Hipona que algo nos recuerda a las ascetas mundanas que transitaban por Roma y que tan denostadas fueron por el monje Jerónimo. Con Agustín nos quedamos al inicio de una regulación monacal, pero serán precisos años todavía para poder conocer el desarrollo de estas comunidades ya organizadas.

³⁸ Aug., *Sermo* CCCLV, 3.

EPÍLOGO

Es un hecho suficientemente testimoniado que a partir de mediados del siglo IV Roma conoce un grupo femenino viviendo experiencias cristianas de signo ascético. El grupo femenino del que tenemos cierta abundancia de testimonios pertenecía a los estratos aristocráticos de la ciudad de Roma; pero no debió ser el único, pues tenemos noticia de que mujeres de condición social igual o distinta habían abrazado ya para entonces ideales ascéticos en otros puntos de Occidente. Tal fue el caso de una tal Irene, hermana del papa Dámaso, que vivió como virgen consagrada¹, que en Hemonia un grupo de vírgenes vivían en común², que en las proximidades de Vercelli vivían en una pequeña morada un grupo de vírgenes³, que la madre y la hermana de Cromacio de Aquileya llevaban una vida ascética⁴. Que, en fin, Ambrosio congregó en torno a sí a un grupo de vírgenes procedentes de Placentia, Bononia, e incluso de Mauretania⁵.

Fuera de toda duda, las experiencias ascéticas de la sociedad romana en particular, y de la sociedad romana occidental en general, tienen antecedentes distintos de las experiencias anacoréticas egipcias y próximo-orientales⁶. Sin embargo, el exilio romano de Atanasio y de Pedro de Alejandría suscitaron, en el

¹ ILCV I, 1696; Ch Pietri, *o.c.*, I, 121. Véanse más referencias en R. Lizzi, *o.c.* 57, notas 10 y 11.

² Hier., *Ep.* XI.

³ Hier., *Ep.* I, 14.

⁴ Hier., *Ep.* VII, 6.

⁵ Ambr., *De uirginibus* I, 57: *Denique de Placentino sacrandae uirgines ueniunt, de Bononiensi ueniunt, de Mauretania ueniunt et hic ueletur.*

⁶ M. Colombás, *El monacato primitivo*, I, 212.

sustrato ascético existente, un ardiente deseo de incrementar aquellas experiencias gobernándolas de acuerdo a unos principios que de ahora en adelante serán el santo y seña del *propositum sanctitatis*: pobreza, ayuno, oración, lectura de las Sagradas Escrituras, *seccesio mundi*, además de la virginidad o casta viudez en su caso.

Vemos, pues, que en la sociedad romana confluyeron estímulos orientales actuando sobre comportamientos que no tienen aquel origen⁷. El resultado será una concepción genuinamente occidental de la ascesis, el monacato doméstico, con una singular interpretación de la *seccesio mundi* y del trabajo. Ahora bien, cómo se dió el tránsito del monacato doméstico al cenobio, o de la vida eremítica al cenobio⁸, es algo que no resulta fácil de saber, por más que podamos asegurar que jugó papel decisivo la difusión en Italia del *Praeceptum* de Agustín y el *Ordo monasterii* surgido en el entorno del obispo de Hipona⁹, así como las *Regulae* de Basilio en traducción de Rufino de Aquileya.

El monacato o cenobitismo, tal y como hoy lo entendemos en Occidente, basado fundamentalmente en unas Reglas de obligado cumplimiento para todos sus observantes, superiores y subordinados, no aparece testimoniado de manera indiscutible en la documentación que hemos utilizado; pudiendo afirmar, en consecuencia, que es una realidad posterior a las narradas a lo largo de estos capítulos y que tiene en Agustín a su principal iniciador.

Pero aunque por los testimonios que hemos utilizado parezca que en un principio fue el monacato doméstico, la realidad fue muy otra, y sobre todo compleja. Conviene precisar que convivieron en el tiempo distintos tipos de ascesis. Aquélla anacorética o pseudoanacorética¹⁰, de la que Asella, la joven virgen viviendo en

⁷ Tal es, en definitiva, el contenido del trabajo de S. Pricoco, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, en A. Giardina (ed.), *Tradizioni dei Classici. Trasformazioni della cultura* (Società romana e impero tardoantico, IV), Roma 1986.

⁸ Un libro espléndidamente ilustrado y muy variado y completo por su contenido lleva por título precisamente *Dall'Eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante* (colección Antica Mater, 10) Libri Scheiwiller: Milano 1987.

⁹ G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 65 ss.

¹⁰ Una interpretación de la *anachóresis* como hecho social se halla en P. Brown, *Gènesi de l'Antiquité tardive*, Paris 1983, 161 ss., quien habla de ella desde la perspectiva de una muerte social; véase también M. Mazza, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo*, *Studi Storici* 21 (1980), 31-60; R. Teja, *Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano*, en M.J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989, 81-96; A. M. González-Cobos, *Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato*, *HAnt* 3 (1973), 135-152.

reclusión durante veinticinco años en Roma¹¹, y la experiencia de Martín de Tours primero en Milán, más tarde en la isla Gallinara¹², pueden servir de ejemplo, y la ascesis vivida en el seno familiar, tal es el caso de Marcela y su madre Albina, de Geruchia y sus más próximos familiares, de Paula la Mayor y sus hijas, de Melania la Menor y su madre Albina¹³, la que, más tempranamente aún, constata el sínodo de Elvira¹⁴.

Los rasgos generales de la ascesis vivida en el seno familiar han sido ya descritos. En cambio, el pormenorizado desarrollo, y sobre todo la efectiva incidencia social y económica de los comportamientos aparentemente asociales y acívicos (contemplados al menos desde la perspectiva de siglos anteriores) en la Roma de la segunda mitad del siglo IV permanece en penumbra todavía.

Sólo en el Norte de Africa, en Hipona, tenemos constatado un monacato con un rasgo que no apreciamos en Roma u otra parte de Occidente. Su impulsor fue Agustín y en él puso el énfasis cuando fundó monasterio en aquella sede episcopal: El amor fraterno, *anima una et cor unum in Deum*.

Las prácticas ascéticas vividas por estas mujeres pseudocomunitariamente influyeron decisivamente en el incremento de observantes pues arrastraron como por inercia al cumplimiento de las exigencias ascéticas a otras mujeres de condición social distinta, pertenecientes principalmente al estrato de la servidumbre.

Estudios como los de que nos han servido de soporte a lo largo de este trabajo, enmarcados en los postulados que sobre el particular ofrece a nuestra consideración, y que desarrolla, P. Brown en su rica producción científica, permiten encajar adecuadamente nuestro recorrido ascético, de carácter en alguna medida descriptivo, en la corriente social y psicológica de la Antigüedad Tardía. Deseamos, como decíamos en el Prólogo, haberlo conseguido.

¹¹ Paladio, *Historia Lausiaca* 37, 12-14.

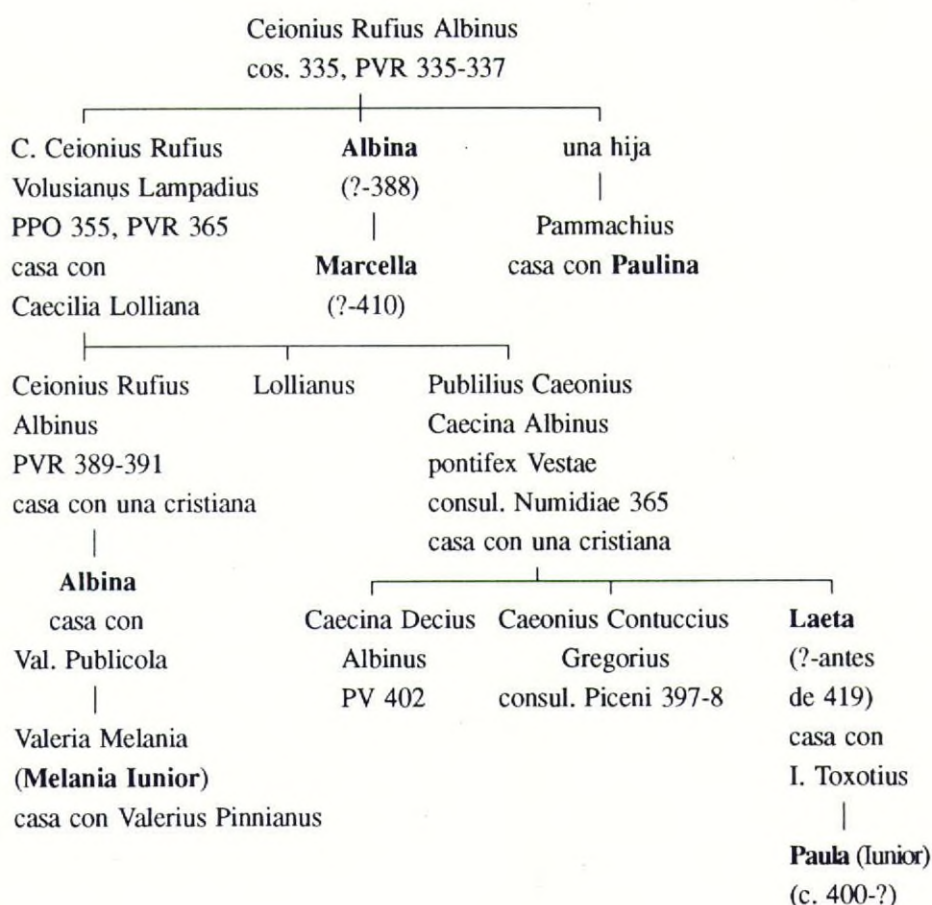
¹² *Vita s. Martini* 6, 4 y 5. Cfr. J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin I* (Sch, 133), 146 ss.

¹³ Paladio, *Historia Lausiaca* 61, 6.

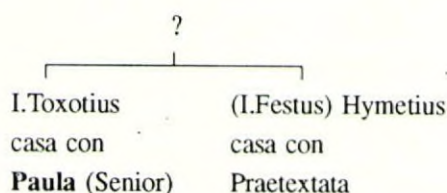
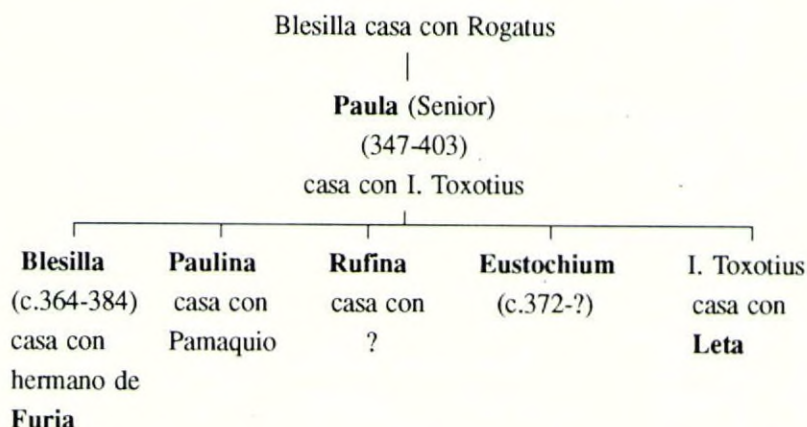
¹⁴ Véase Y.-M. Duval, *L'originalité du De virginibus dans le mouvement ascétique occidental*. Ambroise, Cyprien, Athanase, en Y.-M. Duval (coord.), *Ambroise de Milan*, Paris 1974, 54 ss., quien sin embargo establece tres estadios basándose en las experiencias ascéticas de Marcelina, la hermana de Ambrosio. El tercer estadio sería la ascesis practicada en compañía de otras vírgenes. Nosotros no hemos advertido ese tercer estadio, o mejor dicho, lo hemos englobado en el monacato doméstico, pues, aunque no haya lazos familiares que vinculen a las adherentes a la ascésis, sin embargo se reproducen en el interior de las mansiones-monasterios las dependencias y subordinaciones de la familia; es el caso de Marcela y Principia habitando en el suburbano de Roma.



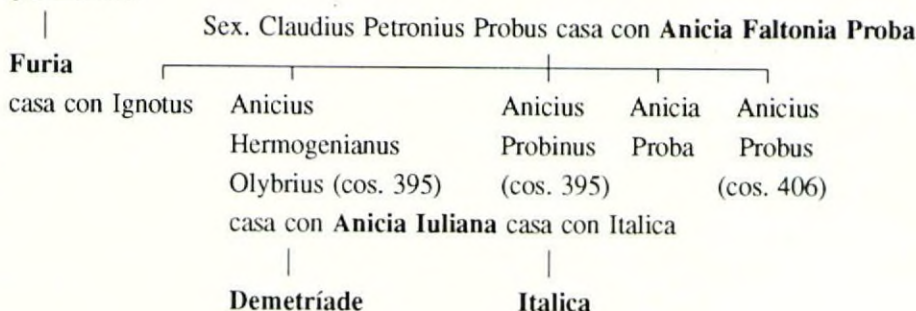
VINCULACIONES FAMILIARES DE LAS MATRONAS DEL "CÍRCULO DEL AVENTINO"¹



¹ Fuente: *PLRE*, I, Stemmata.



Titiana
casa con
¿Q. Laetus?



BIBLIOGRAFÍA

- H. Achellis, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu I Kor. 7*, Leipzig 1902.
- J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
- M.T.W. Arnheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford [1972] 1990.
- F. Bajo, Las «viduae ecclesiae» de la Iglesia occidental (s. IV-V), *HAnt* 11-12 (1981-1985).
- M. Beard, The Sexual Status of Vestal Virgins, *JRS* 70 (1980), 12-27.
- P.F. Beatrice, Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II), en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia Patristica Mediolanensia, 5), Milano 1976.
- M.G. Bianco, 'Marcela', *DPAC* 1348.
- R.C. Blockley, The Panegiric of Claudius Mamertinus on the Emperor Julian, *AJPh* 93 (1972).
- R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus* (collection Latomus, 141), Bruxelles 1975.
- G. Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, Paris⁶ 1909.
- R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977.
- P. Brown, Pelagius and his Supporters: Aims and Environment, *JThS* 19 (1968), 93-114.
- _____, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid 1970.

- _____, Dalla «Plebs Romana» alla «Plebs Dei», en P. Brown, L. Cracco Ruggini y M. Mazza, *Governanti e Intellettuali. Popolo di Roma e Popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino 1982.
- _____, *Gènese de l'Antiquité tardive*, Paris 1983.
- U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'Enkrateia*, Roma 1985.
- Th. Camelot, Les traités «de virginitate» au IV siècle, en *Mystique et Continence. Travaux Scientifiques du VII Congrès International d'Avon (Les Études Carmelitaines)*, Paris 1952, 273-292.
- E. Cantarella, *La mujer romana*, Santiago de Compostela 1991.
- F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, 1-2, Louvain-Paris 1922.
- E. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, New York 1979.
- G.M. Colombás, El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, *StudMon* I (1959)
- _____, *El monacato primitivo*, I-II, Madrid 1975.
- F.E. Consolino, Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: Il *De exhortatione uirginitatis* di Ambrogio, *RSI* 94 (1982).
- _____, Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente, en A. Giardina (ed.), *Istituzioni, Ceti, Economie* (Società romana e impero tardoantico, 1), Roma 1986.
- _____, Il monachesimo femminile nella tarda antichità, *Codex Aquilarensis* 2 (1989).
- H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, La Haya 1971.
- _____, 'Origènes', *DPAC* 1608-1616.
- _____, Origène, précurseur du monachisme, en *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 15-38.
- _____, Virginité et mariage selon Origène, Brugges 1963.
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950.
- A. Chastagnol, Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie Romaine au Bas-Empire, *REL* 58 (1956).
- L. Dattrino, Il cenobio eusebiano, *Benedicta* 31 (1984).
- P. De Labriolle, Le «mariage spirituelle» dans l'Antiquité chrétienne, *RH* 137/2 (1921), 204-225.
- _____, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au IV siècle*, Paris 1948.
- D. A. De Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Emèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV siècle, *RHE* 50 (1955).
- E. Del Basso, Virgines Vestales, *AAN* 85 (1974).

- S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London² 1925.
- _____, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1904.
- E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1990.
- C. Dupont, *Les Constitutions de Constantin et le droit privé au début du IV siècle. Les personnes* (Studia Juridica, 17), Roma, repr. 1968.
- Y.-M. Duval, Recherches sur la langue et la littérature latines. Bellerophon et les ascètes chrétiens. "Melancholia" ou "Otium"? *Caesarodunum* 2 (1968), 183-190.
- _____, L'originalité du *De virginibus* dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase, en id. (coord.), *Ambroise de Milan*, Paris 1974.
- G.L. Falchi, Osservazioni su C.Th. 16, 3 'De monachis', *Accademia Romanistica Costantiniana* 4 (1981).
- Ch. Favez, Un féministe Romain: Musonius Rufus, *Bulletin de la Société de Lettres* 20 (Laussane), 1933.
- G. Folliet, Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme Africain, *StudAns* 41 (1961).
- J. Fontaine, Alle fonti della agiografia europea. Storia e leggenda nella vita di s. Martino di Tours, *RSLR* 2 (1966), 187-206.
- _____, L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien, en *La Gallia Romana*. Atti del colloquio sul tema _____ (Accademia Nazionale dei Lincei, 370), 1973, 87-115.
- _____, L'aristocratie occidentale devant le monachisme au IV et V siècles, *RSLR* 15 (1979).
- C.H. Frend, Paulinus of Nole and the Last Century of the Western Empire, *JRS* 59 (1969).
- _____, The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission-Monasticism-Worship, en *L'Église et l'Empire au IV siècle* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 34), Vandoeuvres-Genève 1989.
- P.B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien.II*, Regensburg 1894.
- J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire Romain*, Paris 1971.
- _____, La familia y el amor en el Alto Imperio, en id., *La sociedad romana*, Madrid 1991.
- _____, Desde el vientre materno hasta el testamento, en Ph. Ariès y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada.I. Imperio romano y Antigüedad tardía*, Madrid 1991.

- F. Gascó, El asalto a la razón en el siglo II d.C., en J.M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990.
- P.L. Gatier, Aspects de la vie religieuse de la femme dans l'Orient paléochrétien: ascétisme et monachisme, en *La femme dans le monde Méditerranéen. I. L'Antiquité* (Travaux de la Maison de l'Orient, 10), Paris 1985.
- J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain (I-IV siècles)*, Paris 1959.
- _____, Le statut de la femme dans l'Empire Romain, *Recueil J. Bodin* 11/1 (1959).
- J. Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam-New York-Oxford 1978.
- E. Giannarelli, Nota sui dodici anni -l'età della scelta- nella tradizione letteraria antica, *Maia* 29-30 (1977-1978).
- _____, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.
- _____, Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: Temi e problemi, *Codex Aquilarensis* 5 (1991).
- M. Gonsette, Les directeurs spirituelles de Démetriade, *NRTh* 60 (1933).
- A.M. González-Cobos, Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato, *HAnt* 3 (1973), 135-152.
- D. Gorce, *La Lectio Divina. Des origines du cénobitisme à saint Benoit et Cassiodore. I. Saint Jérôme et la Lecture Sacrée dans le milieu ascétique Romain*, Wépion-sur-Meuse y Paris 1925.
- _____, 'Asella', *Dictionaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 6 (1930).
- G.D. Gordini, Origine e sviluppo del monachesimo a Roma, *Gregorianum* 37 (1956), 220-260.
- L. Gouaud, Les critiques formulés contre les premiers moines d'Occident, *Revue Mabillon* 24 (1934), 145-163.
- E. Griffé, Saint Martin et le monachisme Gaulois, *StudAns* 46 (1961).
- R.P.C. Hanson, A note on Origin's Self-Mutilation, *VChr* 20 (1966).
- A. Harnack, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli* Milano-Torino-Roma 1906.
- M.K. Hopkins, Elite Mobility in the Roman Empire, *P&P* 32 (1965).
- D.L. Hyamans, jr., *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen 1963.
- E.A. Judge, The earliest Use of Monachos for Monk (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism, *JbAC* 20 (1977), 72-89.
- J.N.D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975.

- F.H. Kettler, War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?, en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser, eds., *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, 327-334.
- B. Köting, 'Univira' in Inschriften, en *Romanitas et Christianitas. Studia J.M. Waszink oblata*, Amsterdam 1973, 195-206.
- P. Langa, San Agustín y los orígenes del monacato en Africa, *Codex Aquilarensis* 5 (1991).
- F. Lanzoni, Il sogno presagio della madre incinta nella letteratura medievale e antica, *AB* 45 (1927), 225-261.
- J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity* (Studies in Women and Religion, 7), New York-Toronto 1982.
- G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford [1987] 1991.
- H. Leclercq, 'Cénobitisme', *DACL* 2/2 (1910), 3047-3248.
- _____, 'Marcella', *DACL* 10/2 (1932), 1760-1762.
- _____, 'Monachisme', *DACL* 11/2 (1933), 1774-1947.
- _____, 'Veuvage, Veuve', *DACL* 15/2 (1953), 3007-3026.
- R. Lizzi, Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica, *Codex Aquilarensis* 5 (1991), 55-76.
- F.J. Lomas, Ausonio. Prontuario de la mujer casada, en *Homenaje al prof. F.J. Presedo*, Sevilla 1993 (en prensa).
- R. Lorenz, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, *ZKG* 77 (1966).
- M.G. Mara, 'Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas', en A. Berardino (coord.), *Patrología.III*, Madrid 1991.
- _____, 'Marcelina', *DPAC*, 1348-1349.
- M. Marcos, La visión de la mujer en san Jerónimo a través de su correspondencia, en *La mujer en el mundo antiguo* (Actas de las 5^{as} Jornadas de Investigación Interdisciplinar), Madrid 1986.
- H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris [1938] 1983.
- _____, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985.
- _____, *Nueva Historia de la Iglesia.I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Madrid 1982.
- R. Martini, Tertulliano giurista e Tertulliano padre de la Chiesa, *SDHI* 41 (1975), 79-124.
- J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1990.

- M. Mazza, Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo, *Studi Storici* 21 (1980), 31-60.
- R. Mc Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1966.
- M. Meigne, Concile ou collection d'Elvire?, *RHE* 70 (1975).
- R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine. Étude d'Histoire de la Liturgie*, Paris 1954.
- _____, La consécration des vierges en Gaule au IV siècle, *StudAns* 46 (1961).
- P. Monceaux, Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme, *Miscellanea Agostiniana* II (1931).
- J. Montserrat, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid 1992.
- A.V. Nazzaro, La vedovanza nel cristianesimo antico, *AFLN* 26 (1983-1984).
- V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo* (Studi di Storia Antica, 11), Bologna 1985.
- A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974.
- J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933.
- G. Penco, La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours, *StudAns* 46 (1961).
- _____, La composizione sociale delle comunità monastiche, *StudMon* 4 (1962).
- F.S. Pericoli, Agli inizi del monachesimo gallico. La «vita Martini» e la «vita Antonii», *SMSR* 38 (1967), 420-433.
- Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte (311-440)*, 2 vols., Roma 1976.
- G. Polara, Le iscrizioni sul cippo tombale di Vetio Agorio Pretestato, *Vichiana* 4 (1967), 264-289.
- B. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studi su I Cor. 7, 1-40*, Brescia 1979.
- S. Pricoco, Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente, in A. Giardina (ed.), *Tradizioni dei Classici. Trasformazioni della cultura* (Società romana e impero tardoantico, IV), Roma 1986.
- J. Quasten, *Patrologia. I-II*, Madrid 1978³, 1977.
- O. Robleda, *El matrimonio en Derecho Romano*, Roma 1970.
- A. Rouselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989.

- _____, La política de los cuerpos: Entre procreación y continencia en Roma, en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Madrid 1991.
- Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- M.R. Salzman, How the West was won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the years after Constantine, en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, 6, 1992.
- A. Sánchez, La conversión de san Agustín y la vida monástica, en M. Merino (ed.), *Verbo de Dios y Palabras Humanas*. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín, Pamplona 1988, 75-96.
- R. Schilling, Vestales et vierges chrétiennes dans la Roma antique, *RSR* 35/2 (1961), 113-119.
- D.Ph. Schmitz, La première communauté des vierges à Rome, *RBen* 38/2-3 (1926).
- E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C.-135 d.C.* (ed. dirigida y editada por G. Vermes, F. Millar y M. Black, con la colaboración de P. Vermes), Madrid 1985.
- M. Serrato, Apuntes para una tipificación del ascetismo mundano, en J.M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990.
- _____, «*Monachae Christianae*». Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano, *Habis* 22 (1991).
- M. Simonetti, 'Pedro II de Alejandría', *DPAC* 1737.
- P. Siniscalco, 'Tertuliano', *DPAC* 2095-2101.
- Solazzi, Sul consenso al matrimonio della *filiafamilias*, *Studi Albertoni* I, Padua, 1935.
- M. Sotomayor, La Iglesia en la España Romana y Visigoda, en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España. I*, Madrid 1979.
- G.D. Stead, 'Atanasio', *DPAC* 260-266.
- J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1985.
- R. Teja, Los orígenes del monacato y su consideración social, *Codex Aquilarensis* 2 (1989).
- _____, Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio, en M.J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989, 81-96.

- C. Tibiletti, Un opuscolo perduto di Tertulliano. Ad amicum philosophum, *AAT* 95 (1960-1961), 122-166.
- _____, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Università di Macerata. Pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia, 15), Roma 1983.
- Y. Thomas, La división de los sexos en el derecho romano, en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Madrid 1991.
- F. van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965.
- L. Verheijen, La "Regula Sancti Augustini", *VigChr* 7 (1953), 27-56.
- _____, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite; II. Recherches historiques*, Paris 1967.
- _____, L'Enarratio in Psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme, *Forma Futuri. Studi in onore del Cardenal M. Pellegrino*, Torino 1974, 800-817.
- _____, Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, 31-35 dans son œuvre, en Ch. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin* (Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 Septembre 1974), Paris 1975.
- _____, La Règle de saint Augustin: L'état actuel des questions (début 1975), *Augustiniana* 35 (1985), 193-263.
- Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991.
- F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949.
- M. Volterra, Sul consenso della filia familias agli sponsalis, *Rev. It. Sc. Giur.* (1935), 3-12.
- H.F. von Campenhausen, *Les Pères Grecs*, Paris 1963.
- E.W. Watson, The De habitu virginum. Its Source and Influence, *Traditio* 4 (1946), 399-407.
- A. Yarbrough, Christianization in the Fourth Century: The example of Roman women, *ChHist* 45 (1976).

ÍNDICE DE MATERIAS

- Agustín
 conocimiento de la vida
 monástica 109, 117
 impulsor del monacato 117,
 122
 introducción del monacato en el
 N. de Africa 112, 123
 prejuicios sociales de 118
 y su Regla monástica 115,
 122
 y voluntaria virginidad 59, 70
- Albina
 madre de Marcela 49
- Ambrosio de Milán
 fundador de un monasterio
 112
- Amiano
 y Dámaso 52
 y la moral romana 37
- Anicia Proba 31
- ascetismo 12, 15, 16, 18, 25, 28,
 29, 32, 34-36, 39, 46, 51,
 61, 64, 65, 68, 70, 73, 75,
 77, 79-81, 84-86, 93,
 95, 99, 100, 102, 103,
 106, 109, 111, 112,
 117, 121
- de las matronas cristianas de
 Roma 93
- y Cipriano 15, 20-22, 24, 25,
 36, 39, 51
- y Cristo 15
- y desprendimiento personal
 100
- y Pablo de Tarso 15, 16
- y Padres apostólicos y
 apologetas 16, 17
- y prestigio social 65
- y Tertuliano 15, 18-20, 24, 51
- y vida social 35, 36
- Asela 30, 31, 56, 59, 74-77,
 79-83, 94, 97, 101
- inicio en la práctica ascética
 76
- no es hermana de Marcela 81

- predestinada a la virginidad 56
- pseudoanacoretismo de 94, 122
- vida ascética de 56, 76, 80, 94
- ¿uelatio?* de 31
- Benigna
 - madre de Geruchia 91
- Blesila 64, 65, 82, 84-86, 92, 95, 101, 107
 - conocimiento del griego 107
 - conocimiento del hebreo 107
 - conversión ascética de 86, 101
 - familia de 84
- cenobios 28, 73, 92, 97, 99, 110-112, 115-117, 122
 - precariedad organizativa 115
 - problemas internos 118
 - razones de su expansión 118
- Cenobitismo
 - véase monacato
- Cipriano
 - y virginidad 21
- Cira
 - pseudoanacoretismo de 94
- Constantino
 - y ascetismo mundano 46, 48
- continencia 16, 18-21, 25, 33, 47-50, 70, 84
 - de Emiliano 25
 - de Montano 25
 - de Secundino 25
 - del emperador Juliano 50
 - en el ethos romano 49
 - y Cipriano 20
 - y Galeno 17
- Cromacio de Aquileya
 - fundador de un monasterio 112
 - madre y hermana, ascetas 121
- Dámaso 30, 32, 51, 52, 77, 121
 - Jerónimo, secretario del papa 77, 121
 - y la nobleza romana 52
- Demetríade 31, 32, 40, 55, 60, 65, 69, 79, 126
 - e Inocencio (papa) 79
 - voluntaria virginidad 60
 - y Jerónimo 31, 65, 79
 - y Pelagio 31, 79, 106
 - y prestigio familiar 65
 - uelatio* de 31
- doctrina ascética 19
- doctrina cristiana
 - y segundas nupcias 50
 - y virginidad 50
- Domnina
 - pseudoanacoretismo de 94
- Ecdicia 60, 70
- Eusebio de Vercelli
 - fundador de un monasterio 111
- Eustoquia 32, 44, 51, 59, 62, 64, 69, 74, 75, 78, 79, 81-86, 90, 95-99, 103, 106
 - exempla* virginales 32, 33, 55, 58, 61, 62, 67, 69, 81
- Felicidad 79, 81, 87, 97
- Furia 33, 82, 84, 91, 126
 - familia de 82

- Gaudencio 63
 promete la virginidad de su
 hija Pacátula 55, 63
- Geruchia
 viudez consagrada 49, 91, 96,
 100, 102, 123
- Hedibia 103
- Heliodoro 40, 42, 44
- Jenaro 54, 59, 60, 70, 119, 120
- Jerónimo
 apóstol de la virginidad 55,
 67
 y la moral cristiana de Roma
 36, 37, 39
 y monjes mundanos 44
- Joviniano 46, 58, 59
- Juliana 31, 33, 57, 60
- Lea 87, 92
- lectio diuina* 24, 62, 79, 89, 93,
 95, 97, 105, 107
- Leta 56, 57, 62, 63, 80, 84, 104,
 119, 126
 promete la virginidad de su
 hija Paula 56, 57, 62, 63,
 64, 80, 84, 105, 119
- Marana
 pseudoanacoretismo de 94
- Marcela 33, 48, 49, 57, 63, 64,
 73-75, 74-84, 86, 87, 91,
 92, 94, 97-99, 101, 104,
 105-107, 123
 correspondencia con Jerónimo
 105
 desprendimiento de bienes 80,
 104
- distribución de su patrimonio
 104
- Jerónimo, guía espiritual de
 77, 87, 105
- matrimonio de 75, 79
- muerte de 75
- vida ascética de 80
- viudez consagrada 48, 49, 75
- y antiorigenistas 106
- y Atanasio y Pedro de
 Alejandría 73
- y montanistas 106
- y novacianos 106
- y Pelagio 79
- Marcelina 30, 33, 76, 77, 81, 87,
 97, 123
uelatio de 76
- Martín de Tours
 y vida anacorética en
 Occidente 94, 123
- matrimonio
 engendrador de vírgenes 58
- Melania la Mayor 80
- Melania la Menor 68, 71, 104,
 123
- Metronia
 abuela de Geruchia 91
- monacato 12, 24, 29, 36, 39, 46,
 73, 74, 77, 89, 93, 94, 109,
 111-113, 112, 113, 115,
 118, 121-123
 en Roma, carácter doméstico
 del 95
 femenino, inicio en Occidente
 118
 y Agustín 117

- y ayuno 23, 37, 40, 44, 80, 93, 116, 122
- y E. Gibbon 11
- y pobreza 23, 40, 42, 80, 93, 102, 110, 118, 120, 122
- monasterio femenino en Hipona
 - Felicidad, prepósita 114
 - hermana de Agustín, prepósita del 114
 - Rústico, capellán 114
- Onaso
 - y moniales romanas 106
- ordo uirginum* 29
- Orígenes
 - precursor del monacato 24
- Pacátula
 - prometida por su padre Gaudencio 54, 63
- pactum uirginitatis* 26-28
- Paladio
 - pseudoanacoretismo en Roma 94
- Pamaquio 57, 59, 64, 78, 84, 105, 106, 126
- Paula la Mayor 57, 62, 64, 74, 78, 82, 84, 85, 87, 95, 97, 105
 - conocimiento del griego 107
 - conocimiento del hebreo 105, 107
 - distribución de su patrimonio 103
 - familia de 83
 - Jerónimo, guía espiritual de 77, 87, 105
 - Paladio sobre 85
 - y correspondencia con Jerónimo 106
- Paula la Menor 57, 62, 63, 66
 - familia de 84
 - predestinada a la virginidad 57, 62, 63
- Paulina 50, 57, 64, 84, 85, 125, 126
 - familia de 64, 84
- Paulino de Nola
 - fundador de un monasterio 112
- Pelagio
 - y moniales romanas 79
- Piniano
 - esposo de Melania la Menor 68, 104
- Principia 78, 80, 83, 86, 92, 97-99, 116, 123
- professio uirginalis* 29-31, 53, 54, 59, 64, 66, 70, 95, 96, 119
- Rufina 64, 84, 85, 126
 - familia de 64, 84
- Rústico, monje 41, 44
- Salvina
 - y virginidad en comunidad 96, 100
- secessio mundi* 40, 41, 77, 89, 93, 95, 99, 102, 113, 118
 - de Marcela y Albina 79, 97
 - de Marcela y Principia 97, 98
 - de Paula la Mayor 95, 97
 - y Eustoquia 90, 100
 - y Jerónimo 41
 - y retiro filosófico 13, 99, 112

- Severo
 fundador de monasterios 112
- Sofronia 87, 97
- Teodosio
 legislación contra los monjes
 46, 51
- Tertuliano
 y virginidad 20
- Titiana
 madre de Furia 82
- Toxotio
 familia de 84
- Trabajo
 y ascetismo 13, 29, 43, 44,
 56, 96, 107, 110, 115, 118,
 122, 123
- uelatio uirginalis* 29-32, 76
 de Demetriadé 31, 65
 de Marcelina 30
 y Jerónimo 32
 ¿de Asela? 30
- uirgines subintroductae* 21, 44,
 92, 99, 100
- vida cenobítica 42, 44, 89, 92,
 93, 109-111
 y Jerónimo 42-44, 93, 110,
 111
- vírgenes vestales
 y continencia 50, 53, 54, 80
 y vírgenes cristianas 16, 53,
 54
 y virginidad cristiana 53, 54
- Virginidad 15-17, 19-22, 25,
 27-29, 31-33, 36, 38, 48,
 51, 53-59, 62-71, 74, 76,
 98, 100, 119, 122
- Agustín sobre la 36, 59
 alternativa al matrimonio 67,
 119
 de familiares de Ausonio 28
 de Félix, obispo de Tibjuca
 25
 de Irene 121
 de María 54
 de Victoria 26
 escritos sobre la 32, 36, 55
 prometida por los padres 53,
 54, 56, 64, 70, 100
 y Ambrosio 121
 y Cipriano 21
 y exigencias familiares 66
 y Orígenes de Alejandría 24
 y patrística oriental 15-17,
 19-22, 25, 27-29, 31-33,
 36, 38, 48, 51, 53-59,
 62-71, 74, 76, 98, 100,
 119, 122
 y sínodo de Elvira 26-28, 123
 y sueño divino 55
 y Tertuliano 15, 18-20, 24, 51
- viudez
 y relajación moral 38

ÍNDICE DE CITAS

Las cifras en **negrita** remiten a las páginas con los pasajes transcritos y/o traducidos.

Agustín	11,14	54
Cartas	14,18	60
150	32, 61, 66, 77, 80	
188,6	54	
210	115	
211,3	114	
211,4	114	
254	60, 119	
262,8	54, 60 , 70	
3*	59, 66	
3*,3	60	
Confessiones		
3,11,19	56	
6,14,24	13	
8,6,15	76, 112	
Contra Faustum		
20,21	54	
de bono coniugali		
1,23,30	36	
de bono uiduitatis		
	11,14	54
	14,18	60
	<i>de moribus Ecclesiae catho-</i>	
	<i>licae</i>	
	1,31,67-68	110
	1,33,70	110, 112
	<i>de opere monachorum</i>	
	22,25	118
	<i>de sancta uirginitate</i>	
	4,4	54
	9,9	54
	10,10	54, 59
	12,13	54
	13ss	51
	14,14	54
	34,34	36
	36,37	54
	Enarraciones sobre los Salmos	
	44,11	68
	99,13	36

132,6	113	52	58
149,12	68	cartas	
<i>Regula</i>		63,66,71	111
1,3,4	116	Aulo Gelio	
1,8	116	<i>Noctes Atticae</i>	
3,1	116	1,12	53
7,3	116	Amiano Marcelino	
<i>Sermones</i>		<i>Res Gestae</i>	
16 A,12	68	14,6,16ss	37
161,12	68	16,5,1-8	50
148,2	54	16,25,4	50
262,8	71	18,10,4	30
313 C,2	22	27,3,14	52
355,1	114	27,9,8	87
355,2	114	28,4,6ss	37
355,3	54, 70, 119, 120	Ausonio	
<i>Tractatus in Iohannis euangelium</i>		<i>Parentalia</i>	
13,13	54	6 y 26	28
Ambrosio de Milán		Casio Dión	
<i>de institutione uirginis</i>	30	Historia Romana	
<i>de uirginibus</i>		48,5	49
1,4,15	54	Cipriano	
1,5,23	54	Cartas	
1,7,32	58	4,2,1	9
1,11	30	4,3,1-3	9
1,11,58	68	62,2,3	21
1,12,62	58, 60, 68	<i>De habitu uirginum</i>	
1,12,65-66	69	5	22
1,24	51	20	39
1,57	121	22	51
2,7	76	C. de Agde (506)	
3,1	30	c. 10	22
3,1,3	76	c. 19	31
3,25ss	36	C. Arausicanum	
<i>de exhortatione uirginitatis</i>		c. 27	30

C. I de Cartago	
c. 3	21
C. II de Cartago	
c. 3	30
C. III de Cartago	
.....	27, 30
c. 3	30
c. 4	31
c. 17	21
c. 33	100, 112
C. IV de Cartago	
c. 46	21
C. de Elvira	
c. 13	26
c. 14	27
c. 27	27-28
c. 33	27-28
C. General de Cartago (418)	
.....	31
C. de Milev (416)	
c. 26	31
C. de Nicea	
c. 3	21
C. I de Zaragoza	
c. 8	31
<i>Codex Theodosianus</i>	
3,30,3	48
8,16,1,1	48
8,18,3	48
12,1,63	46
16,2,20	51
16,2,27	51
16,2,44	27
16,3,1	46
Constituciones Apostólicas	
2,57,12	29

Digesta

23,1,11	68
23,1,12	68

Eusebio de Cesarea

Historia Eclesiástica

6,3,9-12	23
6,8,2	23

Eusebio de Emesa

homilías

6,6	58
6,7	58
6,22	28

Euangelium pseudo Matthaei

9,1,2	56
-------	----

Galeno

de sententiis politiae

<i>platonicae</i>	18
-------------------	----

Gregorio de Nisa

Vita Macrinae

2,21-24	56
5,5	76

Jerónimo

Adversus Heluidium

19	58
20	51, 54

Adversus Iovinianum

1,3	58
1,12	51, 54
1,13	51
1,47	51
1,49	48

Cartas

1,14	121
4,6	64, 84
7,6	121
14,2	41

14,4,5	43	27,2	38
14,5	40	29,1	74
14,6	40, 41	30,14	64, 74, 79, 85, 96
14,8	40	32,1	82
14,10	40, 42, 44	32,2	82
22,2	51	32,5	79
22,3	66	38,2	69, 86
22,6	79	38,4	86, 101
22,7	61	39,1	64, 84, 86, 96, 101, 107
22,11	38	39,2	86
22,13	38	39,3	86, 93, 101
22,14	39	39,4	93
22,15	39, 74, 86	39,5	93, 103
22,16	38 , 39	39,6	64, 65 , 77, 85
22,17	61, 62, 102	39,7	69, 86
22,20	54, 58 , 69	43,2	46
22,22	19, 20 , 22, 32, 51, 62	43,3	46, 95, 99
22,24	38	43,4	95
22,25	38 , 91	44,8	38
22,26	38, 102	45,2	85, 105
22,27	38, 92	45,3	64, 77 , 78, 85, 101
22,28	40, 45 , 79	45,4	38, 85, 101
22,29	38, 39, 96	45,7	79, 81 , 87
22,30	62, 86	46,1	84, 85
22,31	51, 102	47,3	79, 97
22,32	38, 51	48,4	84
22,34	110	50,1	46
22,37	62	50,3	38, 46
22,38	38	52,5	40, 43, 44, 46
23,1	79, 92, 105	52,6	51
23,2	87 , 92	52,9	44
24	74, 81	52,11	44
24,1	79, 87	52,12	40
24,2	31, 56 , 76	52,13	41, 43, 44
24,3	76	52,14	44
24,4	76, 83 , 93, 102	52,15	44

52,16	69	107,6	57, 62 , 67
53,11	103	107,8	57, 61
53,17	77	107,9	62
54,1	50	107,10	62
54,2	77	107,12	22 , 62
54,1-5	64	107,13	62, 66
54,1-6	84	108,1	82, 83, 101
54,4	51	108,2	95 , 103
54,5	77	108,3	83
54,6	69, 101, 102	108,4	83, 84, 85
54,7	101	108,5	103
54,8.13	38	108,6	74, 85, 103
54,11	92	108,7 ss	104
54,13	82 , 102	108,15 ss	85, 101
54,18	33	108,16	51
58,6	101	108,20	96
65,2	86	108,26	78, 85, 103, 106 , 107
66,1	84	108,27	85
66,3	57 , 64, 74, 84	108,28	107
66,4	57	108,29	85
66,8	54	108,34	84
66,13	84	117,4	93
69	40	118,4	103
77,2	101	120,1	103
77,4	38, 101	123,1	91, 100
77,5	101	123,2	49
77,6	51	123,7	54
79,7	101	123,10	91, 100
79,8	96, 100,	123,13	91, 96, 102
79,9	39, 100 , 102	123,17	38
97,3	84	125,2	41, 43, 44
107,1	57, 84	125,6	46
107,3	53, 57 , 61	125,7	40, 41, 44
107,4	61, 62	125,8	41
107,4-11	61, 62	125,9	40, 42
107,5	64, 69 , 86	125,11	40, 41, 44

125,12	61	133,10	39
125,15	43, 44	134,2	63
125,16	46	143,2	85
125,17	40	145	103
127	74, 80	147,6	30
127,1	78	151,2	85
127,2	69, 75, 78	<i>Commentarium in Galatas</i>	
127,2.4	49, 79	<i>prolatio</i>	99
127,3	76, 79, 83, 101	<i>Commentarium in Titum</i>	
127,4	76, 83, 101, 102, 104	<i>prefacio</i>	83
127,5	64, 74, 76, 79, 83, 84, 85, 93	<i>Contra Johannem Hiero-</i> <i>solymitanum</i>	
127,6	75	8	52
127,7	78, 80, 106	<i>contra Rufinum</i>	
127,8	83, 92, 97, 111	1,30	62
127,9	86	<i>de uiris illustribus</i>	
127,10	86	67	20
127,13	75, 86, 98	135	106
127,14	80	Juliano	
128,1	55, 62	<i>Misopogon</i>	
128,2	61	339c-340c	50
128,4	61, 62	Leandro	
130,1	31, 55	<i>De institutione virginum</i>	
130,2	31	13,7	97
130,3	66	Libanio	
130,4	69	<i>Orationes</i>	
130,5	31, 69, 101	18,179	50
130,6	32, 66, 67	Luciano	
130,7	46	<i>Vita de Luciano</i>	
130,11	40	5ss	55
130,14	31, 43, 103	<i>Nouella Maiorani</i>	
130,15	44	6,1	31, 69
130,17	46	<i>Nouum Testamentum</i>	
130,18.19	39	<i>Mt</i> 1,20	56
130,19	100	<i>Mt</i> 19,10-12	16
133,4	39	<i>Lc</i> 1,5	56

<i>Lc</i> 1,34	54	<i>Passio Montani et Lucii</i>	
<i>I Cor</i> 7,1.7	16	14	25
<i>I Cor</i> 7,25	54	<i>Passio S. Felicis, episcopi</i>	
<i>Rm</i> 7,24	39	<i>Tuibiensis</i>	
<i>2 Thess</i> 10	115	6	25
<i>Apoc</i> 14,3.4	16	<i>Passio SS. Saturnini, Datui,</i>	
Orígenes		<i>Felicis, Ampelii et</i>	
Contra Celso		<i>Sociorum</i>	
prefacio	24	16	26
homilías sobre el Cantar de		Plinio	
Cantares		Cartas	
2,155	24	3,3	49
homilías sobre Éxodo		3,16	49
8,4,226,2s	24	4,19	49
13,15	24	Porfirio	
homilías sobre Génesis		<i>Vita Plotini</i>	
10,3	24	12,1-9	99
homilías sobre Josué		Posidio	
15,3	24	<i>Vita sancti Augustini</i>	
homilías sobre Números		26	114
24,2	24	31	113
Orosio		<i>Protoeuangelion diui Iacobi</i>	
7,33,1-4	46	<i>Minoris</i>	
Paladio		11,2	56
Historia Lausiaca		14,2	56
37,12-14	94, 123	Prudencio	
41,2	85	<i>Contra Symmachum</i>	
41,4	81	2,1065ss	54
51,1-3	85	<i>Peristephanon</i>	
61,6	123	3,11-15	76
Panegíricos Latinos		Rufino	
11,13,3	50	<i>Apologia</i>	
<i>Passio Mariani et Iacobi...</i>		2,6-9	62
3	25	Historia Eclesiástica	
8	25	2,8	76

Séneca

Ad Heluidiam

14,19 49

Sirmondianae

10 27

Suetonio

Augustus

94 56

Sulpicio Severo

Diálogos

2,12,1-8 94

Teodoreto

Historia de los monjes de Siria

29-30 94

Tertuliano

Ad uxorem

1,6,3 54

1,7,1 19

Apologeticum

9,19 18

De carnis resurrectione

61 20

De cultu feminarum

2,1,2 19

2,1,3 19

2,2,1 19

De exhortatione castitatis

10,1 19

13 54

De uirginibus uelendis

2,3,15 20

3 20

2,3,15.16 20

Vita Cypriani

2 20

7 21

11 21

Vita Rufini

PL 21,80 112

Vita sanctae Melaniae

1,1 68, 71

20 104

Vita sancti Martini

6,4.5 123

Zósimo

Nueva Historia

4,3,3 87



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

1993